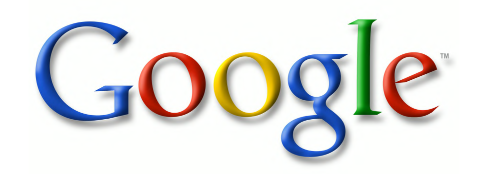
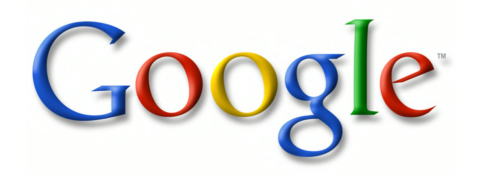
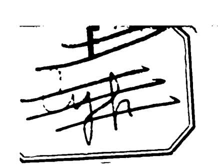
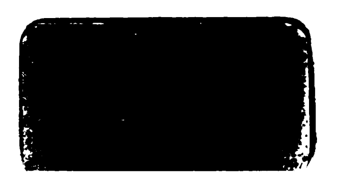





HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY




SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE



DIE CHRONOLOGIE

DER

CORRESPONDENZ CYPRIANS

UND DER

PSEUDOCYPRIANISCHEN SCHRIFTEN

AD NOVATIANUM UND LIBER DE REBAPTISMATE.

DISSERTATION

VON

LEO NELKE,
PRIESTER DER DIOECESE CULM.

THORN.
SELBSTVERLAG DES VERFASSERS.
DRUCK VON S. BUSZCZYŃSKI.
1902.

IMPRIMATUR.

PELPLINI, die 11. Julii 1902.



Episcopus Culmensis

† *Augustinus.*

G. V. 6774.

VORWORT.

Vor mehreren Jahren, bezog ich die Akademie zu Münster, zum Zwecke der Promotion in der Theologie (Apologetik). Daselbst lenkte Herr Professor Dr. J. Mausbach meine Aufmerksamkeit auf den Nachweis des Primats aus der ältesten Patristik: — so unternahm ich es, dieses Gebiet vom neuen zu erforschen, auf welchem trotz des scharfen Geisteskampfes, welcher Jahrhunderte lang zwischen Katholiken und antikatholischen Kritikern geführt worden ist, bis zur Stunde eine Einigung nicht hat erzielt werden können. Dabei strebte ich — dem Wunsche von Prof. Dr. A. Ehrhard folgend, welcher vor allem eine „Vertiefung“ der historischen Theologie betont und u. a. die Untersuchung der alten Quellen, von denen über „gar wenige“ „das letzte Wort gesagt wäre“, empfiehlt (Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. Akademische Antrittsrede, gehalten am 10. Oct. 1898. Stuttg. Jos. Roth'sche Verlagshandlung vgl. S. 32) — ein Zweifaches an: Die Darstellung der Beweiskraft der einzelnen Quellen und die Herstellung eines möglichst genauen und treuen Bildes der ursprünglichen altchristlichen Primatsidee. Der erstbezeichnete Zweck forderte namentlich mit Rücksicht auf die vielfachen und bedeutenden Abweichungen der älteren und neuesten Kritiker u. a. zwei besonders umfangreiche Specialuntersuchungen. Von diesen betrifft die eine die berühmte Stelle des Jrenäus (Adversus haereses III, 3), die andere die Chronologie der Correspondenz Cyprians und den mit der Chronologie wesentlich gegebenen geschichtlichen Verlauf mehrerer für den Primat hochwichtiger Thatsachen. Diese beiden Abhandlungen würden wegen ihres Umfangs — aber auch teilweise durch ihren Jnhalt (sie berühren und betreffen manches, das an sich für den Primat von keiner oder nur geringerer Bedeutung ist aber aus Rücksichten der Gründlichkeit und Vollständigkeit nicht hat übergangen werden können) — die Darstellung des Hauptthemas misslich

stören; darum sollen dieselben besonders — vor der wesentlich fertigen Hauptarbeit — erscheinen.

Zu allererst wird die vorliegende Abhandlung, welche ich als eigentliche Promotionsschrift eingereicht habe, dem Drucke übergeben.

Für die freundliche Hilfe beim Lesen der berücksichtigten englischen Werke sage ich Fräulein Strebitzki, Lehrerin in Danzig, herzlichsten Dank.

Danzig, im Februar 1902.

Der Verfasser.

EINLEITUNG.

Für denjenigen, welcher aus den Quellen des Urchristentums nicht nur das Dasein eines Vorrangs Roms unter den übrigen Kirchengemeinden beweisen, sondern namentlich und ganz besonders die Beschaffenheit und das Wesen der urchristlichen Primatsidee enthüllen will, ist bei weitem der wichtigste Zeuge der hl. Cyprian von Karthago. Die umfangreiche erhaltene Correspondenz und einige andere Schriften dieses Kirchenvaters enthalten nicht nur höchst bemerkenswerte Äusserungen und Aussprüche, sondern gewähren einen tiefen und klaren Einblick in äusserst wichtige Thatsachen und Ereignisse, welche schon an sich die Stellung der römischen Gemeinde und ihres Bischofs in der Kirche illustrieren, zugleich aber für manche weniger klare Äusserungen den geschichtlichen Hintergrund bilden. — Um den geschichtlichen Zusammenhang der betreffenden Aussprüche mit dem Verlauf der Ereignisse zu erkennen und gegen die feindliche Kritik für den Primat wirksam auszunutzen, ist eine möglichst sichere Chronologie der Correspondenz geradezu notwendig [1]. Eine vollständige Chronologie aller Briefe ist für den Primatsforscher allerdings nicht unbedingt nötig, weil nämlich einige Briefe für denselben gar nicht in Betracht kommen, andere nur geringen Wert haben, wieder andere, auch ohne dass man ihre Reihenfolge kennt, an sich verständlich sind; trotzdem soll hier eine vollständige Chronologie angestrebt und gegeben werden, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst ist die Zahl derjenigen Briefe, deren chronologische Reihenfolge für den Primatsforscher in keiner Weise von Belang ist, nur gering, so dass die Behandlung derselben, wenn man so sagen darf, nur eine unbedeutende Abschweifung darstellt. Dafür vermittelt eine vollständige Chronologie nicht nur einen klaren Überblick über die Gesammtheit der Briefe für jeden, der sich aus irgend einem Grunde mit der Cyprianischen Correspondenz befassen muss und eine leichte und

zuverlässige Orientierung wünscht, sondern bietet namentlich auch dem Primatsforscher die Möglichkeit, angesichts der vielgestaltigen feindlichen Kritik auf die sicheren Resultate einer allseitig und gründlich untersuchten Chronologie zu verweisen. Eine vollständige Chronologie ist namentlich seit dem Erscheinen der Abhandlung «Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche von Otto Ritschl. Göttingen 1885.» erwünscht. Dieser Gelehrte sucht nachzuweisen, Cyprian habe — besonders als Waffe gegen seine Gegner — dreimal seine Auffassung von der Einheit der Kirche und damit auch vom Wesen des Primats geändert [2]). Unter solcher Voraussetzung ist natürlich nicht nur eine sichere Erkenntnis dessen, was Cyprian über den Primat gedacht hat, ausgeschlossen, sondern wird der Kirchenvater selbst zu einem höchst unzuverlässigen Zeugen gestempelt. Die genannte Auffassung ist Ritschl auch massgebend für die chronologischen Ansätze bei mehreren wichtigeren Briefen. Darum ist schon mit Rücksicht auf Ritschl und seine irrige Chronologie eine vollständige Übersicht über die Reihenfolge aller Briefe zu versuchen [3]).

Der Endzweck unserer Chronologie beeinflusst auch deren formelle Seite. Da die vorliegende Dissertation für eine systematische Darstellung des Primats nach Cyprian (und der vorcyprianischen Patristik) in zweifacher Beziehung, in literargeschichtlicher und geschichtlicher, eine Vorarbeit und Grundlage schaffen soll, so ist diesem doppelten Gesichtspunkt auch in der Darstellng Rechnung getragen. Die chronologische Aufeinanderfolge der Briefe wird dadurch leicht und sicher überschaut, dass die einschlägigen Stücke der Cyprianischen Correspondenz chronologisch nacheinander besprochen und das zugehörige Beweismaterial im Text oder in den Anmerkungen jedesmal vollständig verwendet wird[4]). Der Überblick über den Entwickelungsgang der Ereignisse, welcher keineswegs weniger wichtig ist als die Übersicht über die chronologische Aufeinanderfolge der Briefe, wird dadurch gefördert und erreicht, dass *im Text* vorwiegend der geschichtliche Verlauf der Ereignisse fortlaufend erzählt wird, weniger Wichtiges aber oder längere Beweise, zumal wenn solche durch irrige und falsche Auffassung andrer Erklärer veranlasst sind, in die Anmerkungen verwiesen werden.

Die Übersicht sowohl über die chronologische Aufeinanderfolge der Briefe als auch über den Entwickelungsgang der Ereignisse wird ferner dadurch erleichtert, dass die besagte Correspondenz in mehrere Perioden abgegrenzt und demgemäss auf mehrere Kapitel verteilt wird. Im 1. Kapitel kommen die Briefe, welche während der römischen

Sedisvakanz entstanden sind, im 2. Kap. diejenigen aus der Zeit der röm. Bischöfe Cornelius und Lucius, im 3. Kap. diejenigen aus der Zeit des röm. Bischofs Stephanus zur Behandlung.

Diejenigen Briefe, deren Enstehungszeit nicht genau bestimmbar ist, werden (zusammen mit den unter dem Nachfolger Stephans, Sixtus, geschriebenen) in einem 4. Kap. kurz gewürdigt.

Im Anhang gehe ich auf zwei pseudocyprianische Schriften «Ad Novatianum» und «Liber de rebaptismate» ein, da sie zur Bestätigung und Ergänzung der aus den Briefen gewonnenen Resultate nicht unwesentlich beitragen.

Eine chronologische Tabelle der untersuchten Briefe und Schriften beschliesst die Arbeit.

---

[1]) Es kommt dabei nicht so sehr auf das Datum des einzelnen Briefes, als auf die Aufeinanderfolge der Briefe und Schriften an. In der neusten und besten Ausgabe von *Hartel* (Guilelmus, S. Thasci Caecilii Cypriani opera omnia. Vindobonae 1868—71.) ist die nachweislich vielfach falsche Zählung beibehalten. — Wir citieren durchweg nach dieser Ausgabe Hartels.

[2]) Der erste „Fortschritt Cyprians in der Bildung des Kirchenbegriffs" nach Ritschl besteht darin, dass der Bischof „vor der decischen Verfolgung" „die Kirche als das durch den Glauben mit Christus verbundene Volk bestimmt", im Kampfe mit den Gefallenen dagegen „für die Einzelgemeinde den Begriff aufstellt: ‚ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta" und daneben ausspricht, „dass der Bestand der Gesammtkirche auf alle Bischöfe gegründet sei" (S. 90 f.). Der zweite Fortschritt liegt darin, dass Cyprian, „um den Ausschluss seiner Gegner aus der Kirche zu bewirken", die Behauptung aufstellt „dass die katholische Kirche eine einzige sei", und zu diesem Zwecke die Kirche als: die mit der römischen «cathedra Petri» und mit deren Inhaber, dem römischen Bischof, notwendig verbundene Christengemeinschaft bezeichnet (S. 91—95). Der dritte Grad der Entwickelung des Kirchenbegriffs liegt nach Ritschl in dem schliesslichen Aufgeben „der Auffassung der Kirche als einer Einheit", und zwar in der Weise, dass nunmehr — im Kampfe mit Stephan — auf „das Einvernehmen der Bischöfe" die Einheit aufgebaut wird. (S. 95). Ritschl erklärt die geschilderte Entwickelung des Kirchenbegriffs in folgender Weise (S. 86): „Die Entwickelung dieses Gedankens (von der Einheit der Kirche) geht in der Abhängigkeit von dem Fortschreiten jenes kirchenpolitischen Wirkens neben demselben her. Während aber dieses ein zielbewusstes war, so ist der Fortschrittt der Begriffsentwickelung für Cyprian unbewusst gewesen. Denn so oft dieser Erklärungen über das Wesen der Kirche aufgestellt hat, glaubt er in denselben nichts anderes als die Gedanken zu treffen, welche die hl. Überlieferung des göttlichen Willens gegeben hat". — *Ehrhard* (Albert. Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Freiburg i/Br. 1900.) bemerkt (S. 474) mit Recht: „Ich habe gegen die psychologische Betrachtungsweise an und für sich nichts einzuwenden; sie allein kann das Werden des ausgebildeten Kirchenbegriffes Cyprians erklären und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser nicht von Anfang an bei Cyprian begrifflich feststand, dass vielmehr die kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit zur Klärung und Ausbildung desselben mächtig beitrugen". Auch wir nehmen als sicher eine Entwickelung und Klärung des Kirchen- und Einheitsbegriffs bei Cyprian an, aber halten schon an sich einen so radi-

kalen Umschwung der Anschauungen, wie ihn Ritschl annimmt, für ausgeschlossen, zumal wenn „der Fortschritt der Begriffsentwickelung für Cyprian unbewusst“ gewesen sein soll. — Vgl. die Recensionen über Ritschl's Werk in: Theologisches Litteraturblatt, Leipzig 1885. No. 19 (sachgemäss und für R. ungünstig) und Theol. Litteraturzeitung 1885. No. 13 u. 14 von Zöpffel (im allgem. mit R. einverstanden, namentlich mit dessen Chronologie, vgl. S. 330). K. *Müller*. Die Bussinstiution in Karthago unter Cyprian (Ztschrift f. Kirchengesch. Gotha 1895. Bd. 16 S. 1—44; 187—219) berücksichtigt vornehmlich O. Ritschl, dem er vielfach nicht beistimmt.

[3]) Diese Aufgabe ist bis jetzt nicht genügend gelöst. Zwar bieten ausser den Werken mehrerer älterer Erklärer, eines Pearson, Lipsius, Tillemont, Mosheim namentlich *Feshtrup*, Der hl. Cyprian, sein Leben und seine Lehre I. Cyprians Leben. Münster 1878. Theissing., und *O. Ritschl*, Cyprian von Karthago. Göttingen 1885, sowie zahlreiche Specialuntersuchungen zu bestimmten Teilen der Correspondenz — welche später angeführt werden sollen — wichtige Vorarbeiten; doch konnte noch im Jahre 1891 *Seefelder*, (Zur Chronologie der Päpste Cornelius u. Lucius in Theolog. Quartalschrift 73. 1891. S. 68—94) den Wunsch nach einer eingehenden vollständigen Chronologie der Correspondenz Cyprians äussern. Wir halten diesen Wunsch für vollkommen berechtigt, da die bisherigen Schilderungen vielfach falsch sind und einer mehrfach ganz neuen Darstellung weichen müssen. Selbst das in neuester Zeit erschienene sehr fleissige Werk des Engländers Edward White *Benson*, Cyprian, his life, his times, his works. London 1897., welcher die chronologische Seite hervorragend berücksichtigt, kann nicht befriedigen; denn dieses Werk benutzt vornehmlich die ältere Litteratur, geht an vielen, wichtigen Stellen nachweislich in die Irre und gewährt trotz einer synchronistischen Tabelle nicht den wünschenswerten klaren Überblick über die Reihenfolge der Briefe und den Entwickelungsgang wichtiger Ereignisse.

[4]) Sind mehrere Briefe zu gleicher Zeit entstanden oder zugleich expediert worden, so werden dieselben zusammen behandelt.

Erstes Kapitel.

Reihenfolge der Briefe aus der Zeit der römischen Sedisvakanz (250—251). Ep. ep. 5—43. [1])

Bevor wir mit der Durchsicht der soeben genannten Briefe mitten in die wichtigen kirchengeschichtlichen Vorgänge, welche während der Decischen Verfolgung sich zugetragen, gleichsam in medias res, eintreten, seien der Orientierung halber als Marksteine des Weges, den wir im Geiste zurücklegen werden, einige Fakta kurz gezeichnet.

Der hl. Cyprian, um 200 n. Chr. geboren, wird um 246 Christ, um bald wegen seiner Bildung und der Vorzüge des Geistes und Herzens zur oberhirtlichen Leitung der Kirchengemeinde zu Karthago berufen zu werden. Er wird 248 (oder 249) auf das dringende Verlangen des Volkes, aber gegen den Willen mehrerer neidischer Priester, Bischof von Karthago und damit Obermetropolit von ganz Africa, nachdem er vorher kurze Zeit die Priesterwürde bekleidet hat. Bald nach seiner Wahl zum Bischof fällt der römische Kaiser Philippus Arabs im Kampfe mit Decius; letzterer leitet als Kaiser eine allgemeine Christenverfolgung planmässig ein, nachdem die Kirche ein halbes Jahrhundert Frieden genossen hat und grosse Sittenverderbnis unter den Christen eingerissen ist. — Am 20. Januar 250 erliegt in Rom der Bischof Fabianus den Martern. Um diese Zeit mag in Karthago das kaiserliche Edict verkündet worden sein: Ein Tribunal, bestehend aus fünf Magistratspersonen und fünf Vornehmen der Stadt, bildet sich — und damit beginnt für Karthago (und Africa) die erste Phase der Verfolgung.

Die Christen werden aufgefordet, den Glauben zu verleugnen, und ein gewaltiger Abfall erfolgt; einige bleiben standhaft und werden teils eingekerkert, teils ihres Vermögens beraubt, teils verbannt.

Wohl nicht erst im April, sondern schon im März [2]) kommt der Proconsul von Africa nach Karthago, und sein Erschei-

nen bedeutet den Beginn der zweiten Phase der Verfolgung: Es werden jetzt Martern mit Überredungsversuchen abwechselnd angewandt. Die Verfolgung dauert bis etwa October oder November 250 und hört vor Ostern 251 (so gut wie ganz) auf.

Sogleich bei Beginn der Verfolgung zieht sich der Bischof von Karthago in ein Versteck, wohl nicht weit abgelegen, zurück [3]) und bleibt daselbst bis kurz nach Ostern 251, also etwa anderthalb Jahr. Von hier aus steht er während der genannten Zeit im brieflichen Verkehr mit seiner Gemeinde, mit Rom und seinen afrikanischen Amtskollegen. Diese Korrespondenz stellen dar die Briefe 5—43 [4]).

---

[1]) Von ep. ep. 1—4 lässt sich die Reihenfolge nicht bestimmen (s. u. Kap. IV).

[2]) Fechtrup nimmt an, dass der Proconsul erst im April nach Africa gekommen ist; ebenso Müller. (Ztschr. f. Kgesch. 1895 S. 3), aber für diese Behauptung liegen keine Gründe vor. Vielmehr spricht manches für ein früheres Datum: 1. Zwischen ep. 11, welche nach dem Erscheinen des Proconsuls in Karthago geschrieben ist, und ep. 18 — letzterer Brief ist beim Beginn des Sommers geschrieben (18, 1) — muss ein längerer Zeitabschnitt als der von etwa zwei Monaten liegen (vgl. unten die Darlegung über ep. 11, 10 u. 12, 21 u. 22, 15—17, 8, 9 u. 18; dazu Euseb. h. e. VI. 41). 2. Das militärische Dienstjahr, und was dasselbe ist die Verwaltung einer Provinz, wurde für gewöhnlich vom ersten März bis zum letzten Februar gerechnet. Im besonderen begann das Amtsjahr der Proconsuln und Prätoren mit dem Tage des Eintritts in die Provinz. Da die Proconsuln oft ihre Abreise von Italien übermässig verzögerten, so verordnete Claudius, dass sie spätestens vor dem 1. April aufbrechen sollten. Für Africa und Karthago, welche Rom so nahe lagen, dürfte der Antritt des Amtes durch die Proconsuln rechtzeitig, d. h. Anfang März, stattgefunden haben. Namentlich wird der Proconsul im Jahre 250, da er mit besonderen Aufträgen betreffend die Christenverfolgung reiste, frühzeitig in Karthago erschienen sein. — Gesetzt den Fall, der Proconsul des Jahres 250 sei erst später, etwa im April, in Karthago erschienen, so ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, dass die Martern in Karthago bereits März oder Februar stattgefunden haben: Es konnte nämlich der Proconsul des Jahres 249/50 zu Anfang des Jahres 250 sich ausserhalb Karthagos aufgehalten haben und erst im Februar oder März nach Karthago gegangen sein, um eine strengere Verfolgung einzuleiten und die Amtsübergabe an seinen Nachfolger vorzubereiten. Vgl. über den Amtsantritt der „Proconsuln“: Pieres, Universal-Lexicon, Altenburg 1868 Bd. 4; J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung. Leipzig 1873 Bd. 1 S. 377—397. Vgl. unt. ep. 37.

[3]) Auch der Bischof von Alexandrien, Dionysius, floh „auf Gottes Geheiss“ beim Beginn der Verfolgung — und wurde deswegen von einigen (Rigoristen) getadelt (Euseb. h. e. VI. 40).

[4]) Cyprian legt mehreren Briefen eine Kollection früher entstandener Briefe (u. Schriften) bei und berichtet darüber ausdrücklich an mehreren Stellen. Solche Nachrichten sind für die Ansetzung der Aufeinanderfolge der betreffenden Briefe besonders wichtig: Vgl. namentl. ep. 20, 2 u. 3 (dazu Anm. 4 unt. bei ep. 20), ep. 25 (s. unt. ep. 24 u. ep. 25), ep. 27, 3, ep. 35 Zu diesem Abschnitt sind als Litteratur neben den (in Einleitung, Anm. 2 u. 3) schon genannten Autoren noch besonders zu berücksishtigen: *Pearson*, Annalès Cyprianicae in der Oxforder-Ausgabe der Werke Cyprians; *Lipsius*, Chronologie der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh. Leipzig 1867;

Rettberg, Thascius Caecilius Cyprianus, Bischof von Karthago 1831; *Huther*, Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche 1839; Albrecht *Ritschl*, die Entstehung der altkathol. Kirche 2. Aufl. 1857; — zu ep. 8 und den Briefen der Römer namentlich: *A. Harnack*, Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im J. 250 in Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet (S. 1—36) Freiburg in Br. Mohr 1891; *J. Haussleiter*, in Göttingische Gelehrte Anzeigen. Berlin 1898 S. 350—367. (H. bespricht auf S. 337—379 die Patrologie Bardenhewer's und trägt u. a. seine ganz neue Auffassung über ep. 8 vor).

Epistola 7 (Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus carissimis s.).

Es unterliegt keinem Zweifel, dass ep. 7 die Reihe der näher bestimmbaren Briefe eröffnet[1]). Cyprian schreibt seinem Klerus, er habe sich, um den ganz besonders gegen ihn aufgebrachten Pöbel durch seine Gegenwart nicht zu reizen und so Urheber einer allgemeinen Verfolgung zu werden[2]), auf Gottes Geheiss geflüchtet. Er fürchtet eben keine ernste Verfolgung, sondern hofft, wohlbehalten wie er jetzt ist (incolumis), zurückzukehren (interdum interea deesse vobis, cito ad vos venire); über den zur Rückkehr geeigneten Augenblick (rebus compositis) soll ihm der Klerus berichten. Er hat bei dem Presbyter Rogatian eine Geldsumme von seinem eigenen Vermögen (de quantitate mea) zum Zweck einer Verteilung an die Armen zurückgelassen; jetzt schickt er, da das genannte Geld wohl erschöpft sei, eine neue Geldsumme (an Rogatian).

Ep. 7 ist demnach kurz vor dem endgiltigen Ausbruch der bereits im Anzug begriffenen Decischen Verfolgung entstanden; Cyprian selbst wird etwa zwei Wochen früher, in der Zeit zwischen Mitte December 249 und Anfang Januar 250 geflohen sein[3]).

---

[1]) Vgl. Fechtrup S. 31: „Wohl" der erste Brief.

[2]) Ne praesentia nostri invidiam et violentiam gentium provocet et simus auctores rumpendae pacis cfr. ep. 20, 1. — Auch in Alexandrien entlud sich zuerst die Volkswut gegen die Christen, alsdann erst kam das edictum imperatoris, cfr. Euseb. h. e. VI. 40 sq.

[3]) Die versuchte Ansetzung eines bestimmten Monats oder Monatsabschnittes als Entstehungsdatum eines Briefes kann in vielen Fällen keinen absoluten Wert beanspruchen, weil hierbei der Combination ein gewisser Spielraum verbleibt; doch dient dieselbe immerhin zu einer wünschenswerten Erleichterung der Orientierung über den Zusammenhang und die Aufeinanderfolge der Briefe und Schriften. In den meisten Fällen lässt sich freilich wenigstens der Monat mit voller oder annähernder Gewissheit feststellen (geg. Ritschl S. 238).

Epistola 5 (C. presbyteris et diaconibus fratribus carissimis s.) **und epistola 6** (C. Sergio et Rogatiano et ceteris confessoribus in Deo perpetuam s.).

Die nun folgenden Briefe 5 und 6 sind zu gleicher Zeit von Cyprian abgeschickt worden. Die Verhältnisse haben sich weiter entwickelt. Es giebt bereits confessores, die im Kerker schmachten (ep. 5, 1; ep. 6). Die in ep. 7 erwähnte Wut des Volkes (cfr. ep. 6, 4 ferocientis populi impetus) hat bereits ihre Opfer gefordert [1]). Die ersten, welche ihr erlegen und eingekerkert worden, sind der Vertraute Cyprians, der Presbyter Rogatian (ep. 6, 4, cfr. ep. 7), und (ein Laie?) Felicissimus; ausser den beiden Genannten befinden sich Frauen und Kinder im Kerker (ep. 6). Darum hat man die von Cyprian übersandte Geldsumme an alle Kleriker verteilt (ep. 5, 1); letztere sind bis dahin dem Glauben treu geblieben [2]).

Cyprian fühlt sich veranlasst, einerseits — in ep. 6 — die „confessores“ zur Ausdauer und Standhaftigkeit zu ermahnen, andrerseits, da seine Rückkehr in fernere Zukunft gerückt ist [3]), — in ep. 5 — dem Klerus einzuschärfen, ihn pflichtgetreu möglichst allseitig zu vertreten [4]). Übrigens hofft Cyprian auf einen Wiedereintritt der Ruhe und des Friedens und ersucht den Klerus, dazu beizutragen (ep. 5).

Die Briefe 5 und 6 sind etwa 14 Tage später als ep. 7, also Mitte Januar 250, entstanden. Sie wurden geschrieben, nachdem die Volkswut ausgebrochen war, aber eine regelrechte Verfolgung in Africa noch nicht stattgefunden hatte (vgl. auch ep. 56, 1 u. 2); das von Cyprian zurückgelassene Geld ist noch nicht verbraucht (ep. 5, 1).

---

[1]) In Rom gab es zuerst Bekenner, cfr. ep. 28, 1 vos enim primores et duces ad nostri temporis proelium facti caelestis militiae signa movistis.

[2]) Ep. 5, 1 laetus quod circa incolumitatem quoque vestram omnia integra esse cognoverim. Cyprian meint die sittliche Unversehrtheit; dass Rogatian eingekerkert, wusste er, denn nach ep. 6, 4 war er der erste der Confessoren. — Von den Vorfällen in Karthago wird Cyprian Kunde erhalten haben wohl nicht durch den Überbringer von ep. 7, den Akolythen Naricus (ep. 7) sondern durch den in ep. 5 erwähnten „Diaconus“, in welchem wir den seinem Bischof treu ergebenen Diacon Tertullus (cfr. ep. 12, 2; ep. 24, 1) vermuten. [Vielleicht ist es auch Pontius, der Verfasser der Vita Cypriani: so Hieronymus de vir. illustr. 68; Ritschl S. 166; Teuffel, Geschichte der röm. Litteratur 4. Aufl. 382].

[3]) Cyprian glaubt, die Verfolgung würde Martyrer hervorbringen ep. 6, 1.

[4]) Ep. 4, 1: peto vos pro fide et religione vestra fungamini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam vel ad diligentiam desit; doch begiebt er sich damit keineswegs der Regierungsgewalt (cfr. ep. 18, 1: cum fraternitatis nostrae vel utilitas vel necessitas sic utique gubernetur, si a vobis instructi rerum gerendarum consilium limare possimus).

Epistola 13 (C. Rogationo presbytero et ceteris confessoribus fratribus s.) **und ep. 14** (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Die Briefe 13 und 14 werden — entweder zugleich oder sehr bald nacheinander [1]) — von dem Heiligen abgeschickt, nachdem mehrere wichtige Ereignisse stattgehabt.

Eine regelrechte Verfolgung hat sich über Africa verbreitet (vgl. ep. 43, 3); die Verbannung ist als Strafe gegen die standhaften Christen in Anwendung gebracht worden — auch gegen Rogatianus [2]). Das Volk aber ist geflüchtet oder hat sich versteckt, so dass der Klerus niemanden um sich hat (ep. 14, 4).

Indessen noch viel Schlimmeres hat sich zugetragen. Der grösste Teil des Volkes hat den Glauben verleugnet (plebem nostram maxima ex parte prostravit ep. 14, 1), ebenso „portio cleri“ (14, 1). Ja noch mehr, — viele Bekenner erlauben sich grosse Excesse, nehmen, auf ihren Bekennerruhm pochend, eine falsch verstandene Freiheit in Anspruch, geben sich Lastern hin [3]) und kehren verwegen aus der Verbannung zurück (ep. 13, 4). Die meisten der Bekenner freilich bleiben dem Glauben und der guten Sitte treu (ep. 13, 3).

Die Ausschreitungen der bethörten Bekenner sind um so gefährlicher, als mehrere Presbyter sie in ihrer Sebstüberhebung bestärken und zu eigensüchtigen, Zucht und Sitte untergrabenden Plänen misbrauchen [4]).

Cyprian schreibt ep. 13 an die glaubenstreuen Bekenner (zu Händen des Rogatianus): Dieselben sollen auf ihre pflichtvergessenen Kollegen Enfluss üben; ausserdem schickt er ep. 14 an den Klerus, den er jetzt energisch auffordert, treu sein Amt zu verwalten, die Bekenner zu belehren und auch „an seinerstatt“ die Seelsorge zu pflegen (c. 2).

Cyprian denkt nicht an grössere Martern in der Zukunft und stellt auch die Rückkehr aus der Verbannung in Aussicht (ep. 13, 6). Die Verfolgung hat also nachgelassen. Die eigentliche, durch die Magistratspersonen geführte Verfolgung (ep. 43, 3) dürfte kurz nach ep. 5 und 6, Ende Januar, eingeleitet worden sein (inRom starb Fabian den 20. Jan.); sie wird etwa einen halben Monat gedauert haben, alsdann, nach dem grossen Abfall, überliess man die Christen mehr sich selbst, den gewissenlosen Priestern und den disciplinlosen Bekennern. Demnach dürften die Briefe 13 und 14 etwa zwei Monate nach ep. 5 und ep. 6 enstanden sein, d. h. Mitte März 250.

---

[1]) Ritschl (S. 10) nimmt an, ep. 13 sei vor ep. 14 abgefasst worden, weil Cyprian in ep. 13 „voraussetzt, dass die Confessores sich noch in Haft befinden“. Indessen trifft diese Praemisse nicht zu. Ja, Cyprian berichtet in

ep. 20, 2, er habe an Verbannte geschrieben (extorribus obiurgatio); er spricht in ep. 13 von solchen, die aus ihrer Verbannung verwegen zurückkehrten (c. 4), und grüsst in ep. 13 nur Rogatian: womit er zeigt, dass die Bekenner nicht zusammen, an einem Orte (im Gefängnis), weilen.

²) Vgl. ep. 14, 2 cum adhuc essent in carcere constituti; ep. 13, 4 inde extorris factus est; de lapsis c. 10 u. 13; ep. 43, 1.

³) Vgl. ep. 13, 4 sq; ep. 14, 3; ep. 16, 3 per calorem gloriae contra legem Domini plus aliquid cuperent.

⁴) Es dürfte sich empfehlen zur Orientierung und als wirksame Widerlegung irriger oder einseitiger Darstellung Ritschl's bereits an dieser Stelle die wesentlichsten Nachrichten über die verbrecherische und dem Bischof feindliche Partei in Karthago zu fixieren: Ep. 14, 4 zeigt, dass vier Presbyter an Cyprian in einer wichtigen Sache geschrieben haben, und dieser ihrem Anliegen nicht willfährt, sondern dessen Prüfung bis zum Eintritt des Friedens, den ihm Gott vorhergesagt habe, verschiebt — Ad id vero, quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus . . ., solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere, sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de his quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus. — Was die Presbyter verlangten, ist ausdrücklich nicht gesagt, aber man kann aus dem Umstand, dass dieselben alsbald eigenmächtig die Gefallenen aufnahmen, schliessen, dass sie jetzt schon an Cyprian unbillige Anforderungen einer übertriebenen Milde gegen die «lapsi» stellten und den beabsichtigen offenen Gegensatz zu ihrem Bischof systematisch einleiteten (cfr. ep. 55, 4 distuli). Beachtenswert ist namentlich ep. 14, 2: Cyprian „befiehlt und ermahnt", dass die Kleriker „quorum minime illic invidiosa et non adeo periculosa praesentia est", „anstatt seiner" dasjenige verwalten, „quae administratio religiosa deposcit", und die übrigen darüber unterrichten, „quid secundum scripturarum magisterium ecclesiae disciplina deposcat". Hiernach gab es in Karthago Kleriker, die selbst den Heiden nicht verhasst waren und nichts zu fürchten, aber dafür nötig hatten, von ihrem Bischof energisch zur Erfüllung ihrer Pflichten ermahnt zu werden. Wie wenig sie letzteren nachkamen, zeigt namentlich der charakteristische Schluss von c. 2: si qua vobiscum est (fraternitas); derselbe legt die Deutung nahe, dass die Worte Cyprians «fretus ergo et dilectione et religione vestra, quam satis novi c. 2» mehr einen sehnlischen Wunsch, als eine lobende Anerkennung darstellen. Dagegen spricht nicht ep. 15, 1 et credideram quidem presbyteros et diaconos monere vos et instruere plenissime: Cyprian war von Anfang an mit dem Klerus unzufrieden (cfr. ep. 16, 1 diu patientiam meam tenui), aber er suchte durch Schonung und Milde das Gewissen desselben zu rühren; erst als alle Güte nichts half und die Presbyter anstatt zu bauen direkt niederzureissen begonnen, schritt der Bischof mit seiner Autorität ein, entlarvte und entwaffnete sie (ep. 16). [Was Cyprian von den betreffenden Klerikern stets gehalten, sagt er in ep. 43, 3, und dass er sie richtig erkannt hat, zeigt ep. 52]. — Die ernste Mahnung (ep. 14, 2) gilt so ziemlich dem ganzen Klerus von Karthago, wenigstens den meisten Presbytern; denn aus ep. 43, 1 ersieht man, dass höchstens ein Presbyter, Virtius, zuverlässig war: Weilte aber Virtius, was wahrscheinlich ist, zur Zeit der Absendung des 14. Briefes ebenso wie Rogatian in der Verbannung, so konnte der geflohene Bischof keinem der in Karthago sich aufhaltenden Presbyter trauen. — Ritschl (S. 11) erklärt die Worte «et hortor et mando» (ep. 14, 2) auf eine andre Weise, indem er sie namentlich mit einer ähnlichen Äusserung Cyprians in ep. 5, 1 «peto vos, fungamini illic et vestris partibus et meis» vergleicht. Er nimmt an, ep. 8, in welcher angeblich der römische Klerus den von Karthago auffordert, Cyprian regelrecht abzusetzen, sei vor ep. 14 an Cyprian gelangt (siehe über ep. 8 unten); dieser aber wähle jetzt statt «peto» den

Ausdruck «hortor et mando» absichtlich, weil „ihm alles daran lag, bei seinen Klerikern nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, dass sie die Verwaltung der bischöflichen Geschäfte nicht in seinem Auftrag, sondern aus eigner Macht versähen, wie die Römer es im 8. Briefe für ihre Wirksamkeit vorausgesetzt hatten". Eine derartige Erklärung hat nicht einmal den Schein eines Beweises für sich. (Ep. 8 ist nachweisbar später entstanden, s. unt. Vgl. auch das Citat aus Ritschl in Anm. 8 bei ep. 8).

Epistola 11 (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Gegen alle Erwartung Cyprians trat nach Absendung der letztgenannten Briefe eine Verschärfung, eine neue Phase der Verfolgung, ein. Hiervon erzählt ep. 11: Die Verfolgung ist erneuert worden, und zwar diesmal unter Anwendung von Martern — tormenta venerunt (c. 1) [1]). Dadurch sind nun noch mehr Christen vom Glauben abgefallen [2]). Der tiefbetrübte Bischof, welcher in seinem Versteck von Gott Visionen empfängt [3]), fordert in ep. 11 die Gemeinde auf zum einmütigen Gebet und Fasten und kündigt den Frieden an, der nach einer gewissen für die Erprobung einiger Christen von Gott bestimmten Zeit eintreten werde (c. 6); er will die Christen mit Hoffnung erfüllen und zur Demut stimmen.

Der 11. Brief mag einen halben Monate nach ep. 13 u. ep. 14 — Ende März — entstanden sein [4]).

---

[1]) Durch Vergleichen andrer Stellen mit ep. 11 ergiebt sich, dass nach Ankunft des Proconsuls (in Karthago) dieser nicht so sehr auf Bestrafung der Christen, als vielmehr auf Abwendung derselben vom Glauben abzielte und darum lange und ausgesuchte Martern — abwechselnd mit Überredungsversuchen, anwandte; vgl. ep. 10, 1 u. 4; de lapsis 13; ep. 56, 1; ep. 38, 1; ep. 11, 1 tormenta sine fine tortoris, sine exitu damnationis, sine solatio mortis, tormenta quae ad coronam non facile dimittant sed tamdiu torqueant quamdiu deiciant, nisi si aliquis divina dignatione subtractus inter ipsa cruciamenta profecerit, adeptus gloriam non tormento suplicii sed velocitate moriendi.

[2]) Ep. 11, 1 adhuc usque populatur (gregem turbida vastitas).

[3]) Die Visionen, von welchen Cyprian oft spricht, müssen wahre gewesen sein; wie u. a. die Worte: ep. 11, 8 Dominus dignatur ostendere redintegrationem ecclesiae suae, pia paternae dilectionis auxilia (quibus lapsorum paenitentia reformetur) zeigen. Die Zuversicht mit welcher Cyprian den Frieden und eine glückliche Beilegung der inneren Wirren erhofft, und die nachfolgende Realisierung dieser Erwartungen, beweisen es.

[4]) Ep. 11 ist vor ep. 10 (u. ep. 12) entstanden, denn in ep. 11. spricht sich der Bischof noch recht kalt über die unter Martern Gestorbenen aus (c. 1, vgl. Anm. 1 zu ep. 11), in ep. 10 dagegen schreibt er: exulto et gratulor, fortissimi et beatissimi fratres, cognita fide et virtute vestra.

Epistola 10 (C. martyribus et confessoribus Jesu Christi Domini nostri in Deo patre perpetuam s.) **u. ep. 12** (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Wie Cyprian in ep. 11 vorhergesagt, so geschah es; es kamen neue Martern zur Prüfung und „Erprobung" einiger Bekenner Christi, ja einige besiegelten ihren Glauben mit dem Tode, oder waren fest entschlossen, dies zu thun. Der Heilige preist in dem an „die Martyrer und Bekenner" adressierten Briefe (ep. 10) sich und seine Gemeinde glücklich, dass den ausgedörrten Boden des kirchlichen Gemeindelebens in Karthago Martyrerblut befeuchtet und befruchtet habe. Die Martern hätten lange (diu c. 2) gedauert und seien durch einschmeichelnde Überredungsversuche (blanditiae c. 1) unterbrochen worden (cfr. c. 4). Endlich sei Mappalicus nach einem ruhmreichen Bekenntnis vor dem Proconsul während der Martern gestorben. Cyprian zweifelt nicht mehr an der Echtheit des Martyrerruhms einzelner Gequälten und hebt lobend hervor, dass alle jetzt standhaft sind (universos pari calore virtutis animatos c. 1, cfr. ep. 31, 2). Die Qualen dauern noch an, die Kerker sind gefüllt (c. 1). Cyprian erwartet ein baldiges Aufhören der Marter (c. 5). Der Brief mag einen Monat nach ep. 11 geschrieben sein.

Zugleich mit ep. 10, jedenfalls bald nachher, ist ep. 12 entstanden. Cyprian, welcher vorher angesichts des durch Anwendung von Martern erfolgten Abfalls die im Kerker gestorbenen Christen nicht allzuhoch, nicht als Martyrer, geschätzt (s. Anm. 4 zu ep. 11), kommt jetzt zu anderer Ansicht; er lässt solche als Martyrer verehren (ep. 12, 1 qui etsi torti non sunt, in carcere tamen glorioso exitu mortis excedunt). Dieser Umstand ist Ritschl und Fechtrup (S. 41) entgangen, welche ep. 12 vor ep. 11 ansetzen [1]. Cyprian stellt seine Heimkehr in Aussicht [2].

Wir stehen in der zweiten Hälfte des Aprils 250: Mappalicus ist nach den Martyracten am 17. April gestorben.

---

[1]) Andrerseits fällt ep. 12 noch vor ep. 18, denn Cyprian befiehlt einstweilen nur für die «stantes» zu sorgen (c. 2 his tamen qui fide stantes), während er in ep. 18 alle der Fürsorge empfiehlt.

[2]) Ep. 12, 2: Tertullus, fidelissimus ac devotissimus frater, significet mihi dies (obitus gloriosae mortis fratrum), quibus celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebrabimus.

Epistola 21 (Celerinus Luciano s.) **und ep. 22** (Lucianus Celerino domino si dignus fuero vocari collega in Christo s.).

In die Zeit der strengen Verfolgung in Africa und

Karthago unter der persönlichen Leitung des „Proconsuls“ fallen die Briefe 21 und 22, ein Briefwechsel zwischen dem römischen Bekenner Celerinus und dem karthagischen Confessor Lucianus. Celerinus [1]), der gehört, dass Lucian in Karthago eingekerkert und — als Patricier und des Schreibens Kundiger — „der Führer“ und Sprecher der Bekenner und Martyrer sei, welche „zu einer Art Verband sich zusammengeschlossen“ haben [2]), bittet diesen um einen «libellus» für seine Schwester und andre bekannte Personen, welche in Rom zeitweise den Glauben verleugnet haben [3]).

Lucianus, der einmal fünf Tage im Gefängnis geschmachtet und jetzt zum zweiten Male bereits acht Tage ebendaselbst weilt (ep. 22, 2), antwortet und stellt nicht nur für die von Celerinus bezeichneten Personen, sondern in confuso für alle, die er lieb hat, einen Empfehlungsbrief aus (c. 2). Der 22. Brief zeigt uns eine recht eigenartige, gefährliche und laxe Praxis beim Ausstellen der «libelli», zu der sich die karthagischen Bekenner von einigen Presbytern hatten verleiten lassen [4]).

Der 21. Brief wird bald nach ep. 10 und ep. 12 geschrieben worden sein, nachdem die Kunde von den Martern und der Gefangennahme des Lucian in Karthago durch Montanus (welcher Lucianus im Kerker besucht haben wird, s. ep. 21, 1 u. Anm. 7 Schluss) nach Rom zu Celerinus gedrungen war. Ep. 22 dagegen wird etwa nach einem weiteren halben Monat entstanden sein [5]). Jedenfalls wusste Cyprian zur Zeit der ep. 12 noch nichts von strafbaren Handlungen der Confessores in Karthago, ebensowenig wusste von dergleichen Sachen der nach Rom abgehende Montanus, da Celerinus zur Zeit, als er ep. 22 schreibt, nichts Derartiges vermutet [6]). Anderseits erzählt Lucian selbst in ep. 22 nichts davon, dass Cyprian wegen des Verhaltens der Confessores Strafbriefe nach Karthago gesandt hätte. Cyprian that dies später (s. u. ep. 15, ep. 16, ep. 17). — Es ist bereits längere Zeit nach Ostern, da schon in ep. 21, 2 von Ostern, das vergangen sei, die Rede ist [7]).

Der 21. Brief ist demnach Anfang Mai, der 22. Mitte Mai 250 entstanden [Celerinus schickte, da er ein reicher Patricier war, wahrscheinlich einen eigenen Eilboten mit ep. 21 ab und empfing durch denselben ep. 22].

---

[1]) Celerinus gehörte einer Patricierfamilie an, welche aus Karthago stammte (vgl. domine frater 22, 1; für seine Ahnen wird in Karthago das Opfer dargebracht: ep. 39, 3). Er selbst diente beim Militär in Rom, und auch seine Schwester lebte dort. Nachdem er als einer der ersten (ep. 39, 2 primus) in Rom wohl vor dem Kaiser den Glauben bekannt und neunzehn

Tage Gefängnis und Martern erduldet (ep. 39, 2), wird er freigelassen, aber seines Amtes beraubt worden sein (cfr. ep. 39, 2 u. 3; ep. 21). Vgl. Harnack, Abhandlungen S. 21 Anm. 3: „Dass Celerinus in Rom vor Decius erschienen ist, möchte ich aus ep. 22, 1 folgern: «nam tu Deo volente ipsum anguem maiorem metatorem antichristi non tantum confessus deterruisti», zumal da auch Cyprian (ep. 39, 2) von ihm schreibt: «cum ipso infestationis principe et auctore congressus». Haussleiter (S. 368) will unter «anguis maior» den Teufel verstanden wissen.

[2]) Vgl. ep. 14, 3 ab eorum societate; ep. 21, 3 super ipsos factus antistes; 27, 1 se auctorem constituens u. a. m., s. Müller, Z. f. K. G. Bd. 16 S. 10 u. S. 8. Anm. 4.

[3]) Celerins Schwester war in der Verfolgung gefallen; dann aber pflegte sie voll Reue die aus Karthage nach Rom gekommenen Verbannten (ep. 21, 4). Lucianus war gleichfalls Patricier (ep. 22, 1 domine frater u. c. 4 dominis meis fratribus tuis). — Celerinus beschwert sich darüber, dass Lucianus ihm niemals geschrieben, weder als die Verbannten aus Africa nach Rom gingen (in der ersten Verfolgungsphase vgl. unt. Anm. 7), noch als neulich Montanus vor seiner Abreise nach Rom ihn im Kerker besucht. — Ein «libellus» war ein Empfehlungsbrief, den ein Bekenner (der das Martyrium erwartete) solchen Christen ausstellte, die dem betreffenden Martyrer genau bekannt waren und nach begangenen schweren Sünden auf Grund ihrer früheren Lebensweise und nachfolgenden Herzensdisposition der Wiedererlangung des Kirchenfriedens würdig erschienen. Ein solcher «libellus» gewährte dem Gefallenen nicht ohne weiteres die Kirchengemeinschaft, erleichterte aber die Wiedererteilung derselben durch den Bischof. Vgl. unten bei ep. 8 Anm. 2; bezüglich einer anderen Art von «libelli» vgl. unt. bei ep. 64 Anm. 2 (Kap. II).

[4]) Siehe unt. ep. 15, 1; vgl. ep. 15, 4 u. ep. 17, 1.

[5]) Der Verkehr zwischen den Hauptorten des damaligen Römerreiches war sehr erleichtert; man konnte von Rom nach Karthago bestenfalls schon in einer Woche kommen; s. *Zahn*, Dr. Th., Weltverkehr und Kirche während der 3 ersten Jahrhunderte. Hannover 1877. Wir nehmen durchschnittlich etwa vierzehn Tage für die Reise von einer dieser beiden Städte nach der andern an und rechnen dabei die Zeit für die Ausfertigung von Briefen, die mitgenommen werden sollten, ein.

[6]) Celerinus hätte nimmer von Lucianus einen «libellus» verlangt, wenn er von dessen Praxis gewusst hätte; vgl. ep. 21; ep. 27, 3; ep. 37, 1 u. ep. 39.

[7]) Celerinus erzählt ep. 21, 2: pro cuius (sororis) facto ego in die laetitiae Paschae flens die ac nocte, in cilicio et cinere lacrimabundus dies exegi et exigo usque in hodiernum, donec auxilium Domini nostri Jesu Christi et pietas per te vel per eos dominos meos, qui coronati fuerint, a quibus postulaturus es, subvenerit tam nefando naufragio. — Dem Berichte Celerins gemäss (ep. 21, 4) kamen nach Rom als Verbannte fünfundsechzig Christen, jedenfalls meist Karthager. Unter diesen befand sich Saturninus, welcher in Karthago gequält worden war. In ep. 21, 4 grüsst nämlich Celerinus seinen Freund in Karthago auch namens des Saturninus: qui et ipse luctatus est cum diabolo, qui et Christi nomen est fortiter confessus, qui et ibi in poena ungularum fortiter est confessus, qui et hic nimis rogat et petit. Lucianus hinwiederum gedenkt in ep. 22, 3 desselben Saturninus mit den Worten: vos salutate confessores Domini, qui ibi vobiscum sunt, quorum nomina significasti inter quos et Saturninus cum comitibus suis, sed et collega meus. Ob Saturninus mit Lucianus zusammen im Kerker geschmachtet, ist mehr als zweifelhaft. Saturninus ging nach Rom (als Verbannter) jedenfalls noch vor dem Martertode des Mappalicus (cfr. ep. 10, 4), weil andernfalls Lucianus den letzteren nicht mit als Urheber der massenweisen Ausstellung der «libelli» angeben könnte (ep. 22, 2). Saturninus hätte gewusst und erzählt, dass Mappalicus thatsächlich nur seiner gefalle-

nen Mutter und Schwester «libelli» ausgestellt hatte (ep. 27, 1). Dagegen mag Saturninus eine Zeit lang mit Mappalicus im Kerker zugebracht haben (ep. 27, 4: Saturninus quoque — vorher ist von Mappalicus die Rede — post tormenta adhuc in carcere constitutus nullas eiusmodi litteras emiserit). [Müller, Z. f. K. G. Bd. 16 S. 4 hält den in ep. 21, 4 u. 22, 3 genannten Saturninus für einen „römischen Martyrer" (ohne jeglichen Beweis!) und unterscheidet ihn von dem in ep. 27, 1 u. 4 erwähnten Saturninus]. Am wahrscheinlichsten ist indess die Annahme, das Mappalicus erst später ergriffen und als erster direkt zum Tode gemartert worden ist. Mapp. starb nämlich nach dem Berichte des Lucianus nicht «in carcere» sondern ebenso wie nachher Paulus «in quaestione» (ep. 22 2; s. 10, 4); er kann jedoch ebenso wie Paulus «in quaestione» zwar gestorben sein, aber vorher im „Kerker" geschmachtet haben: s. ep. 22, 2 Paulus a quaestione u. ep. 27, 1 Paulo adhuc in carcere posito. Demnach wird der Consul anfangs Kerker, verbunden mit langandauernden Qualen, angewandt (ep. 11, 1), alsdann die Hartnäckigen, darunter Saturninus, verbannt haben. Als aber selbst die Verbannungsstrafe nichts fruchtete, unternahm er nach einer Pause (nach ep. 11) von neuem, und zwar mit noch grösserer Heftigkeit, die Verfolgung. Auch Lucianus wurde ergriffen, durch Feuer gequält und mit Paulus, der alsbald starb, eingekerkert (ep. 22. 2; cfr. 27, 1). Er wurde zuerst gebrannt (ignis ab opere pressurae), darauf durch Hunger und Durst gepeinigt — fünf Tage lang (c. 2: nam et ante dies octo per dies quinque medios modicum panis accepimus et aquam ad mensuram), alsdann wahrscheinlich auf einige Zeit freigelassen, um zum zweiten Male ergriffen, (vielleicht wieder mit Feuer gequält) und in strenger Kerkerhaft gehalten zu werden (c. 2 iam enim ut iterato reclusi sumus sunt dies octo in die quo tibi litteras scripsi). — Während Lucianus das erste Mal im Kerker schmachtete, ging der in ep. 21, 1 erwähnte Montanus nach Rom und berichtete dem Celerinus gelegentlich über des ersten Glaubensbekenntnis. Celerinus schreibt in ep. 21, 1: vel nunc modo duplex mihi tristitia incubuit quod Montanum fratrem nostrum communem abs te de carcere ad me esse venturum sciebas et de salute tua vel quid penes te agatur mihi non significaveris. Montanus ging wohl nicht als Verbannter nach Rom und war auch nicht zusammen mit Lucianus im Kerker, sondern wird letzteren im Kerker besucht haben, um eventuell Grüsse an dessen Freunde in Rom zu bestellen. Kurz nach dem Abgang des Montanus dürfte Mappalicus gemartert und gestorben sein. Vgl. Anm. 2 zu ep. 27 u. 28 unt.

Epistola 15 (C. martyribus et confessoribus carissimis fratribus s.), ep. 16 (C. presbyteris et diaconis fratribus s.) u. ep. 17 (C. fratribus in plebe consistentibus s.).

Die unkirchliche, laxe Praxis, welche in Karthago bezüglich der Behandlung der «lapsi» eingerissen war, konnte dem Bischof nicht lange unbekannt bleiben. Derselbe erfuhr, dass die Martyrer und Bekenner gegen allen Brauch massenweise (communicet ille cum suis: ep. 15, 4) «libelli» ausstellten und dass daran die Hauptschuld der Klerus selbst trüge. „Einige Presbyter" — es sind immer dieselben [1]) — thaten nicht nur nichts gegen das Unwesen der massenhaften Ausstellung der «libelli», sondern nahmen auf Grund dieser Empfehlungsbriefe eigenmächtig und vor gethaner Bussleistung die Gefallenen in die Kirchengemeinschaft auf (ep. 15, 1);

ja sie selbst hatten die Martyrer zu ihrer strafbaren Handlungsweie verleitet [2]). Dies alles war einerseits eine Verletzung des Bischofs und seiner Rechte, andererseits eine gefährliche Untergrabung jeglicher Disciplin.

Cyprian befiehlt in ep. 15 den Martyrern und Bekennern, nur solche, welche ihnen genau bekannt seien, und zwar einzeln dem Bischof zu empfehlen, und bittet — offenbar die vielen guten Martyrer (plurimos ep. 15, 2) —, Einfluss zu üben auf die andern (c. 2) und standhaft zu bleiben gegen die Versucher (c. 3). In ep. 16 rügt er den Klerus in scharfen Worten wegen seiner Nachlässigkeit und Willkür: Er würde weiter schweigen zu der Verachtung, die sie seit jeher gegen seine Person sich herausgenommen [3]), jetzt aber, da das Seelenheit andrer gefährdet werde, dürfe er nicht stumm bleiben. Er droht den Klerikern, falls sie nicht einlenken, mit Suspension und kanonischem Process [4]). Ausserdem wendet er sich in ep. 17 direkt an das Volk, sich von den Presbytern nicht irreführen zu lassen sondern ruhig zu warten, bis nach eingetretenem Frieden die Angelegenheit der Gefallenen auf Concilien in Gegenwart der Confessores und unter Anhörung der «sententia plebis» besprochen und die «libelli» selbst geprüft werden können [5]).

Die drei Briefe 15, 16 u. 17 sind zugleich nach Karthago abgeschickt worden (vgl. ep. 15, 4) und in der zweiten Hälfte des Monat Mai 250, wohl kurz nach ep. 22, enstanden. [In ep. 22 erwähnt Lucian nicht, Cyprian habe gegen die Ausstellung der «libelli» irgendwie protestiert, darum ist ep. 22, vor ep. 15, 16 u. 17 entstanden; dagegen konnte die gefährliche Praxis dem Bischof nicht lange unbekannt bleiben, somit sind die Briefe 15, 16 u. 17 bald nach ep. 21 geschrieben worden].

---

[1]) Vgl. letzte Anmerk. bei ep. 13 u. 14.

[2]) Vgl. ep. 17, 2 nisi illos quidam de presbyteris gratificantes decepissent u. ep. 16, 3. An der Wahrheit des Vorwurfs lässt sich nicht zweifeln, denn Cyprian sagt denselben dem Klerus in's Gesicht. — Dass die Kleriker und Bekenner in Karthago eine gefährliche Neuerung einführen und die Rechte des Bischofs vergewaltigen wollten, ergiebt sich aus der wesentlich andern, correcten Praxis in Rom (ep. 21, 3 quarum iam causa audita praeceperunt eas praepositi tantisper sic esse, donec episcopus constituatur) und auch aus dem anfänglichen Benehmen der karthagischen Martyrer selbst: Dieselben weisen die Gefallenen an den Bischof (ep. 22, 2 exposita causa apud episcopum et facta exomologesi habeant pacem; ep. 15, 1 cum vos ad me litteras direxeritis, quibus examinari desideria vestra et quibusdam lapsis pacem dari postulastis, cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus, illi (presbyteri) contra evangelii legem; ep. 15, 4 ut nominatim designetis quod nunquam omnino a martyribus factum est; vgl. ep. 16, 1 quod nunquam omnino sub antecessoribus factum est. — Cyprian betrachtet sich als eigentlichen Richter, vgl. ep. 19. Der Bischof merkt auch sofort den Zweck, den die feindlichen Presbyter mit ihrer unstatt-

haften Milde gegen die «lapsi» verfolgen: nämlich den vorgesetzten Oberhirten beim Volke verhasst zu machen (ep. 15, 4 ut incerta et caeca petitio invidiam nobis postmodum cumulet; vgl. c. 3). Er kennt übrigens seine Kleriker von früher her, da er stets von einigen Presbytern verfolgt worden ist (ep. 16, 1 u. 2). — Übrigens nahmen nicht alle Martyrer an den Umtrieben gegen ihren Bischof teil (ep. 15, 1 u. 3).

[3]) Ep. 16, 1 Diu patientiam meam tenui, fratres carissimi, quasi verecundum silentium nostrum proficeret ad quietem; ep. 16, 2 atque utinam non prostrata fratrum nostrorum salute sibi omnia vindicarent. — Ritschl (S. 27) sagt: „Wenn Cyprian in diesem Verfahren eine Wiederholung früherer Missachtungen seines Episcopats sieht, so kann ich darin nur eine Anspielung auf den 8. Brief sehen. Hierin war allerdings sein Bischofsamt scharf angegriffen worden, sonst aber unseres Wissens noch nie". Diese Behauptung Ritschl's ist u. a. deshalb unhaltbar, weil ep. 8 nach ep. 16 entstanden ist (s. unt. S. 22).

[4]) Ep. 16, 4 scientes, quoniam si ultra in isdem perseveraverint, utar ea admonitione qua me uti Dominus iubet, ut interim prohibeantur offerre acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam.

[5]) Ep. 17, 1. Cyprian beschäftigen gegenwärtig zwei Fragen: 1. Was ist mit den zahlreichen Gefallenen zu thun? 2. Wie soll ein einheitlicher und sicherer Beschluss in der Kirche über diese dringende Angelegenheit herbeigeführt werden? — Was die erste Frage anbetrifft, so scheint Cyprian vor der Verfolgung im Ernste die Unnachlassbarkeit der Gottesleugnung („Sünde gegen Gott") gelehrt zu haben (testim III., 28: Non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit, vgl. Hartel, opera I p. 142). Doch steht dies keineswegs fest: Weder aus dieser Überschrift des Kapitels, in welchem ohne nähere Erklärung entsprechende Schriftstellen citiert werden, noch aus den citierten Stellen selbst folgt es mit Evidenz. Cyprian mag vielleicht den Abfall vom Christentum, die schwerste und damals selten vorkommende Sünde, als ein Vergehen hingestellt haben, welches billigerweise thatsächlich den Wiedereintritt in die Kirche zu Lebzeiten benehme und erst in der Todesstunde die Reconciliacion zulasse (gegen Ritschl S. 14 f.); Thatsache aber bleibt, dass Cyprian nach dem Abfall der Christen in Karthago die Wiederaufnahme der Gefallenen nicht nur nicht abweist, sondern die Möglichkeit derselben sofort zugiebt (ep. 14, 4; 15, 1; 15, 2; 16, 7; 17, 1). Was immer diese seine Erklärung beeinflusst hat: das Schreiben der vier Presbyter (ep. 14, 4), oder die Visionen, die er von Gott empfangen hatte — der 8. Brief spielte hierbei anfangs keine Rolle, weil er erst später entstanden ist (gegen Ritschl S. 17. u. 26), jedenfalls „ist es bei seinem festen Charakter unwahrscheinlich, dass er dieses Entgegenkommen geübt haben würde, wenn er nicht die Notwendigkeit und Berechtigung jenes Schrittes anzuerkennen angefangen hätte" (Ritschl S. 17).

Bezüglich der näheren Art und der Bedingungen, unter denen die Wiederaufnahme der Gefallenen geschehen sollte, wird der Bischof anfangs gewiss im Unsicheren gewesen sein, zumal da er über den Umfang und die Einzelheiten dieser neuen Niederlage selbst in der eigenen Gemeinde noch nicht genügend unterrichtet war (ep. 14, 4). Nachdem er aber Bestimmteres über Karthago, sowie über die gleichen oder ähnlichen Vorgänge, welche sich in Africa weit und breit zugetragen, erfahren, wird er ohne Zweifel sofort an eine Provincialsynode gedacht haben, welche — im Einvernehmen mit Rom die Normen und Grundsätze für die Aufnahme der «lapsi» festlegen müsste (ep. 17, 3). Ein solcher Plan lag für Cyprian nicht nur nahe, sondern war geradezu gefordert, weil von jeher in der Kirche der Brauch geherrscht hatte, wichtige Fragen des Glaubens und der Disciplin auf Provincialsynoden zu erledigen, und in Fällen, in welchen es sich um Unklarheiten oder neu auftauchende Fragen in wichtigen

Dingen handelte, den gegenseitigen Meinungsaustausch ganzer Provinzen unter Vermittelung Roms anzustreben (vgl. selbst Ritschl S. 38 u. 153). In der Zwischenzeit aber, bis diese Concilsbeschlüsse erfolgen konnten, war es für Cyprian die erste und nächste Aufgabe und Pflicht, angesichts der durch die heidnischen Verfolger, die unzuverlässigen Priester, die verführten Confessores und die sträfliche Ungeduld der Gefallenen in der Gemeinde hervorgebrachten Wirren mit Milde aber mit Würde die Gefallenen zur Busse und Geduld anzuhalten. — Ritschl will bei Cyprian „eine grosse Unklarheit“ und „ein grosses Schwanken“ darüber erblicken, „welche Kreise der Gemeinde an der Versammlung teilnehmen sollten, die er zur Erledigung der Gefallenenfrage in Aussicht nahm“; ihm „scheint“ der Bischof „sich allmählich mehr und mehr der Ansicht zuzuneigen, die andern Gruppen, welche er gelegentlich als Teilnehmer an dem Concil nennt, durch die Bischöfe zu verdrängen“ (S. 153 ff. vgl. S. 37 f.). Doch lässt sich ein solches principielles Schwanken und die genannte Tendenz aus der von Ritschl gegebenen Zusammenstellung der zugehörigen Äusserungen Cyprians (auf S. 153) nicht erweisen. Wenn der Bischof bald nur die Bischöfe, bald die Bischöfe und den Klerus nebst Volk als Teilnehmer des Concils nennt, so hängt dieser Unterschied wesentlich damit zusammen, dass Cyprian im ersten Falle an die gesetzgeberische, autoritative Entscheidung denkt, im zweiten Falle aber an die Beratungen des Concils, an welchen auch Klerus und Volk billigerweise teilnehmen sollten, oder an die praktische Anwendung der Grundsätze auf die einzelnen Gefallenen, über welche der Klerus und das Volk ihr Gutachten abzugeben hatten (z. B. ep. 16, 4). Jedenfalls zeigt die Thatsache, dass Cyprian bereits in ep. 17, 3 Concilien von Bischöfen ankündigt, welche über die «lapsi» in Karthago ihr Urteil abgeben sollen, dass derselbe die Presbyter und Gefallenen nicht hat durch zweideutige Versprechen absichtlich hinhalten und besänftigen wollen.

Epistola 8.

Erst in die Zeit nach den geschilderten Ereignissen und nicht „in den ersten Akt der Verfolgung, und zwar vermutlich in die Zeit nach dem 6. und vor dem 13. Brief“ [1]), fällt der Empfang des hochwichtigen und vielgedeuteten 8. Briefes (des römischen Klerus) seitens Cyprians. Der Brief fällt nicht in den Anfang der Verfolgung: Nach ep. 20, 3 entstand er nämlich „kurz“ (nuper) vor Abfassung des noch zu besprechenden 18. Briefes. Mit dieser Angabe steht im schönsten Einklang der Umstand, dass wir erst in ep. 18 die Nachwirkung der ep. 8 wahrnehmen. Erst im 18. Brief erlässt Cyprian die Verordnung, auch für die Gefallenen zu sorgen, während er in den früheren Briefen, ep. 11 und ep. 12, nur die «stantes» der Fürsorge anempfohlen hat (his tamen qui in fide stantes) und auch in dem 15., 16. und 17. Briefe nichts derartiges erwähnt. Ferner befiehlt Cyprian ganz analog den in ep. 8 enthaltenen Bestimmungen der Römer fast mit denselben Worten, die Abgefallenen (sofern sie Busse thun) auf dem Todesbette aufzunehmen (vgl. ep. 8, 3 mit ep. 18). Zum Überfluss versichert Cyprian in dem bald

nach ep. 18 an den römischen Klerus gerichteten 20. Briefe (c. 2) ausdrücklich, diese seine Massregeln dem „neulich" geschriebenen 8. Briefe angepasst zu haben [2]). Überdies sei noch hervorgehoben, dass in ep. 8 selbst von Martyrern, von andauernder Verfolgung, gesprochen wird.

Der 8. Brief ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst war das Original dieses Briefes bezüglich der äusseren Form eigenartig: Es enthielt weder Adresse noch Unterschrift, selbst das Papier war unvorschriftsmässig, nach der Bemerkung Cyprians in ep. 9, 2. [Müller, S. 209 übergeht den Umstand, dass der 8. Brief keine (genaue) Adresse und Unterschrift trug: in quibus nec qui scripserint nec ad quos scriptum sit, significanter expressum est ep. 9, 2].

Diese äusseren Defecte sind wohl nicht auf Rechnung eines Mangels an Bildung bei dem Verfasser des Briefes (der in schlechtem und ungeschicktem Latein abgefasst ist) zu setzen [3]), andrerseits auch nicht als vollkommen harmlos hinzustellen (vgl. Müller, S. 299), sondern durch die Eigenart der Umstände, unter denen das Schreiben entstanden ist, zu erklären sein. Der 8. Brief soll nach Absicht der Römer keinen ausgesprochen amtlichen Charakter tragen. Er ist bestimmt für den karthagischen Klerus und hat zum Zweck einmal die Mitteilung des Urteils, welches der römische Klerus einstweilen über die Flucht Cyprians gefällt hat, alsdann besonders die Einschärfung der Pflichten und Massregeln, welche unter den obwaltenden traurigen Verhältnissen in Karthago und anderswo zu beobachten seien.

Der Bischof von Karthago wurde in Rom angeklagt — dies zeigt ep. 8 selbst. Der Brief beginnt: «Didicimus secessisse benedictum Papatem Cyprianum a Crementio subdiacono, qui a vobis ad nos venit certa ex causa, quod utique recte fecerit, propterea cum sit persona insignis». Es ist hierin nicht ausdrücklich gesagt, welches der Zweck der Reise des Crementius nach Rom gewesen ist [4]), doch ist die Deutung der «certa causa» als Anklageversuch gegen Cyprian wegen dessen Flucht durch den Context sehr nahegelegt: Crementius kommt in einer besondern, dem karthagischen Klerus „bekannten" (certa) Angelegenheit von diesem (a vobis); ferner wird das «certa ex causa», wie es scheint nicht ohne Absicht, unmittelbar vor den Relativsatz gesetzt, so dass der Relativsatz sachlich direkt auf die «certa causa» zurückgeht: der Relativsatz bringt aber ein Urteil über die Flucht des Bischofs von Karthago.

Was schon der Eingang zu ep. 8 sehr wahrscheinlich macht, nämlich dass der karthagische Klerus seinen Bischof in Rom angeklagt hat, wird zur Gewissheit erhoben durch den 20. Brief (s. u.), welcher bald nach ep. 8 von Cyprian an die Römer geschrieben ist. Der 20. Brief beginnt: «Quoniam conperi, fratres carissimi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari, quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur, necessarium duxi has ad vos litteras facere, quibus vobis actus nostri et disciplinae et diligentiae ratio redderetur». Ein gleiches bezeugt ep. 30, 1, die Bemerkung der Römer nämlich, „ein gewissenhafter Mann fürchte Anklagen nicht“ (s. auch ep. 16, 2 contumelias).

Der römische Klerus verurteilt den Bischof wegen seiner Flucht nicht, sondern neigt zu dessen Gunsten hin. Dies liegt ausdrücklich in dem Urteilsspruch der Römer «quod utique recte fecerit, propterea cum sit persona insignis» (ep. 8, 1). Selbst eine gewisse Ironie darin finden zu wollen, ist nicht geraten [5]). Es giebt nämlich Beweise dafür, dass das Urteil der Römer schlicht und wörtlich zu nehmen ist:

Derselbe Crementius, welcher «certa ex causa» nach Rom gegangen, überbringt von Rom zwei Briefe, einmal ep. 8, alsdann eine Anzeige vom Tode des Bischof Fabian, letztere an Cyprian selbst adressiert (s. ep. 9, 1 u. 2) [6]). Der Umstand, das die Römer den Crementius als Boten an Cyprian benutzen, zeigt, dass sie nicht hinter dem Rücken des Bischofs mit dessen Gemeinde verhandeln wollen; die Anzeige aber, welche sie direkt Cyprian zuteil werden lassen, beweist, dass sie ihn anerkennen. — Ja man hat allen Grund zu der Annahme, der 8. Brief sei von Crementius dem Cyprian — und zwar nach Absicht der Römer selbst — gezeigt worden: Zuerst können und müssen wir voraussetzen, Crementius hätte dem Cyprian auf keinen Fall verschweigen können, dass er neben der Todesanzeige noch einen zweiten Brief, und zwar an den Klerus, überbringen solle. Ferner drückt der Bischof in ep. 18, in welcher er auf ep. 8 sicher bereits Rücksicht nimmt (vgl. ep. 18, 1 die Bestimmung über die Aufnahme der «lapsi»), seine Verwunderung aus, dass der Klerus ihm noch keinmal geschrieben (c. 1). Hätten aber die karthagischen Kleriker selbst, wie Ritschl (S. 25) will, „Cyprian den 8. Brief zukommen lassen“, so würden sie sicherlich einen eigenen Entschuldigungsbrief beigelegt haben. Ja ep. 8 ist überhaupt dem Klerus in Karthago nicht vorgezeigt worden; denn, nachdem Cyprian den 8. Brief dem röm. Klerus zurückgesandt hat (s. ep. 9), sehen sich die Römer veranlasst, noch einmal an den Klerus in Karthago zu schreiben und diesem dieselben Vorschriften bezüglich

der «lapsi» und bezüglich des sonstigen Verhaltens zu erteilen, die in ep. 8 enthalten waren (s. ep. 27, 4). Damit ist die „grosse Loyalität“ des karthagischen Klerus gegen den Bischof, von welcher Ritschl erzählt (S. 9, 25 u. 29; vgl. auch Harnack, Abhandlg. S. 27 u. 30), in's Reich der Fabel verwiesen. — Der 8. Brief war allerdings für den Klerus in Karthago bestimmt; damit wurde aber noch keineswegs Cyprian, der Bischof, von den Römern aufgegeben und der Klerus bevorzugt. Denn einerseits musste dem Klerus, welcher den Bischof angeklagt hatte, geantwortet werden; man konnte denselben nicht schroff zurückstossen, weil er gegenwärtig thatsächlich die Oberhand in Karthago hatte und allein imstande war, wirksam für die Verbreitung der heilsamen Anordnungen der Römer zu sorgen (ep. 8, 3 harum litterarum exemplum apud quoscumque poteritis transmittere) und weil man Cyprian selbst noch nicht als vollkommen gerechtfertig erklären wollte und durfte. Aber andrerseits gab man — gewiss nicht ohne Absicht — dem an den Klerus gerichteten Schreiben keine officielle Form, damit dasselbe nicht ungehörig gegen den Bischof ausgenutzt werden konnte. Es wird übrigens dieselbe Bewandnis auch mit den nachfolgenden, in ep. 27, 3 erwähnten zwei Schreiben der Römer (des Klerus und der Bekenner) an den Klerus in Karthago haben. Diese letzteren Briefe sind nämlich gleichfalls durch Cyprians Hände gegangen (quas accepi ad clerum factas; vgl. ep. 45, 4 quae ad te legenda ad clerum et pleben feci). Harnack (a. a. O. S. 30) meint fälschlich, Rom habe selbst zur Zeit seines zweiten (verlorenen) Briefes Cyprian „ignoriert“, und der Brief sei Cyprian erst „von Karthago sofort zugeschickt“ worden.

Ein anderes Moment zeigt gleichfalls, dass Rom den Bischof nicht ohne weiteres fallen lässt. Wir können von vornherein annehmen, dass die Römer kein Urteil fällen würden, ohne die Berechtigung und das Objekt der Anklage näher geprüft zu haben. Diese Annahme lässt sich aber überdies durch Thatsachen erhärten. Gegen Schluss des 8. Briefes wird ganz unvermittelt beigefügt: sciatis autem Bassianum pervenisse ad nos (c. 3). Weil in dem ganzen Briefe von Bassianus keine Rede ist, andrerseits die genannte Bemerkung gewiss nicht ohne Bedeutung sein kann, so ist schon hierdurch nahe gelegt, Bassianus sei (nach Ankunft des Crementius in Rom) eigens zur Einziehung näherer Erkundigungen von Rom nach Karthago entsandt worden und nunmehr — als ep. 8 an den karthagischen Klerus erlassen wird — zurückgekehrt. Die soeben geschilderte Deutung wird zur Gewissheit erhoben durch den Brief des Lucianus aus Karthago: ep. 22, 3 salu-

tamus cum suis Saturum, Bassianum et universum clerum. Bassianus (der Kleriker, vielleicht gar Priester gewesen sein wird) wird von dem karthagischen Confessor Lucian als Römer geschildert und als (zur Zeit der ep. 22) noch in Rom weilend gedacht. Daraus folgt, dass Bassianus in der Zeit nach ep. 22 (s. o.) die Hin- und Rückreise nach und von Karthago gemacht hat. Somit haben die Römer nicht ohne weiteres der gegen Cyprian erhobenen Anklage Gehör geschenkt, sondern haben vorsichtig und weise die Entscheidung über Cyprians Flucht und Verhalten vorbereitet. Die Folge war die, dass das Urteil für Cyprian günstig ausfallen musste[7]).

Die Hauptttendenz des 8. Briefes geht dahin, die karthagische Gemeinde, insbesondere den Klerus eindringlich an Pflichttreue und Opfersinn zu erinnern. Zu diesem Zwecke wird u. a. dem Klerus das Beispiel des göttlichen Seelenhirten und des evangelischen Mietlings als anregende und drohende Mahnung in markigen Worten vorgehalten (c 1) [8]).

In diesem Sinne, als ein Mahnschreiben, aufgefasst, passt ep. 8 vortrefflich zu den Zuständen in Karthago, wie wir dieselben aus den früher durchgenommenen Briefen kennen gelernt haben: Nicht Cyprian, welcher unablässig für seine Gemeinde betet, fastet und dieselbe durch Geld und Wort unterstützt und stärkt, bedarf der Ermahnung oder des Tadels, sondern jene Kleriker haben eine ernste Zurechtweisung nötig, welche (offenbar nicht wegen besonderen Glaubenseifers) selbst den Heiden so wenig verhasst sind, dass sie ungestört in Karthago bleiben können (ep. 14, 2), welche ihren Bisschof verleumden (ep. 16, 2 contumelias episcopatus nostri dissimulare et ferre possem, sicut dissimulavi semper et pertuli), die Kirchenzucht in unerhörter Weise verletzen, eigenmächtig die Gefallenen vor gethaner Busse aufnehmen; sie, die es nicht für angebracht erachten, ihrem Bischof auf dessen viele Briefe auch nur zu antworten (ep. 18, 1 Miror vos, fratres carissimi, ad multas epistolas meas, quas ad vos frequenter misi, nihil respondisse) [9]).

Der 8. Brief stellt ohne Zweifel eines der interessantesten Dokumente des christlichen Altertums dar, indem er die altbekannten Eigenschaften und Vorzüge der römischen Kirche wiederspiegelt, Glaubensfestigkeit, liebevolle Fürsorge und die ernste Sprache einer zur Oberaufsichtberufenen Gemeinde. Dagegen berechtigt ep. 8 keineswegs zu den kritischen Bemerkungen Harnacks und Ritschls gegen die katholische Auffassung des Episcopats, weil die römischen Kleriker weder durch Wort noch durch That, weder offen noch verstohlen, der bischöflichen Würde Abbruch thun wollen.

Der 8. Brief der Römer ist Anfang Juni 250 entstanden, da der 18. Brief, der bald nachher von Cyprian geschrieben ist, aus dem Beginn des Sommers stammt (iam aestatem coepisse ep. 18, 1) [10]).

---

[1]) Durchweg nimmt man ein früheres Entstehungsdatum an. *Hartel* (Pearson) setzt den 8. Brief vor ep. 10, Rigaltius, Baluzius vor ep. 7, ebenso Pamelius (s. Fechtrup S. VIII); *Harnack*, (a. a. O. S. 23) sagt: „unmittelbar nach dem Tode des Bischof Fabianus erliess der röm. Klerus ein Schreiben an Cyprian"; *Fechtrup* selbst (S. 90) verlegt ihn „bald nach Ausbruch der Verfolgung in Karthago". *Müller*, a. a. O. S. 2 Am. 3 sagt: „Die Briefe 5—14 sind nach Fechtrups und O. Ritschls zutreffenden Untersuchungen so zu ordnen: 7. 5. 6. 8. 9. 13. 14. 12. 11. 10. Benson (S. 87) schreibt: „Sogleich nach seiner Flucht schickten die römischen Priester zwei Briefe nach Karthago"; er giebt die Stellung des 8. Briefes inmitten der anderen Briefe nicht genauer an.

[2]) Die einzige Abweichung der Bestimmungen Cyprians von denen Roms besteht darin, dass ersterer nur denjenigen Gefallenen den Kirchenfrieden (im Todesfalle) zu geben befiehlt, welche von den Martyrern einen (regelrechten) «libellus» erhalten haben (ep. 18, 1). Er meint dabei zwar: «praerogativa eorum (libellorum) apud Deum adiuvari possunt», doch dürfte zu der erwähnten Einschränkung des Indultes neben anderen, sachlichen Gründen (vgl. Ritschl S. 18 ff.; ep. 20, 3 honor martyribus habendus) namentlich auch die Rücksicht auf die Unzuverlässigkeit des karthagischen Klerus beigetragen haben. Cyprian befahl, nur denjenigen, welche im Besitze eines «libellus» waren, den Frieden zu geben, weil er dieselben für disponiert und würdig hielt, während er auf der andern Seite fürchten musste, der Klerus könnte allzu leichtfertig und unterschiedslos alle, selbst Unwürdige, aufnehmen, wenn ihm freie Hand gelassen würde. Fechtrup (S. 87) nimmt an, Cyprian habe dadurch, dass er die Aufnahme der Kranken von der Fürsprache der Bekenner u. Martyrer abhängig machte, diesen schmeicheln wollen, um sie zu gewinnen; diese Deutung ist vollkommen unbegründet. — Über die Bedeutung der von „Märtyrern" an Sünder ausgestellten «libelli» handelt sachgemäss und treffend *Müller*, S. 15—24, 41—44; besonders zu vergleichen wäre noch *Ks. Morawski S. J.*, Świętych Obcowanie. Przegląd powszechny. Kraków 1899 paźdz.; weniger richtig urteilt *Ks. Józef Bilczewski*, Nowe akta do historyi prześladowań i praktyk pokutnych. Lwów 1800.

[3]) *Harnack*, Abhandlungen S. 9 hat gezeigt, dass der Brief barbarisches Latein aufweist. Dabei war der Verfasser ein bedeutender Mann, der wohl griechische Bildung genossen hatte. (S. 25: „So erstaunt man über die christliche und kirchliche Festigkeit und die politische Gewandtheit jenes Klerikers. Er denkt und handelt wie ein Hirte und wie ein Staatsmann zugleich").

[4]) *Harnack*, S. 10: „Bei der stilistischen Ungeschicklichkeit des Schreibers lässt sich nicht sicher entscheiden, ob die Worte (certa ex causa) zu «venit» oder zu «secessisse» zu beziehen sind; näher liegt Ersteres. Die «causa» wird man schwerlich zu enträtseln vermögen".

[5]) *Müller*, S. 210: „Allerdings äussert der Brief Bedenken, ob Cyprian gut gethan habe, zu fliehen. Allein das geschieht ganz beiläufig und in ganz zurückhaltenden Ton". Anm. 4: „Das einzige, was nach Bedenken aussieht, ist der Konjunktiv fecerit. Oder man kann in dem ganzen Satz Ironie finden: gewiss hat er recht gethan; wer sich in diesem Kampf nicht sicher fühlt, soll sich nur drücken". Harnack (S. 24) und Ritschl (S. 8 f.) nehmen entschieden in dem Eingang des 8. Briefes

eine Ironie an und behaupten sogar, die Römer hätten Cyprian vollständig aufgegeben. Diese These versuchen sie zu beweisen einmal aus den Eingangsworten (quod utique recte fecerit, propterea cum sit persona insignis) an sich betrachtet, sodann durch Heranziehung nachstehender Stelle: ep. 8, 2 ecclesia stat fortiter in fide, licet quidam terrore ipso conpulsi, sive quod essent insignes personae sive adprehensi timore hominum, ruerunt, nämlich durch den Hinweis, dass Cyprian auf gleiche Stufe mit den gefallenen «insignes» in Rom gestellt werde.

Wir erwidern: Der Urteilsspruch über die Flucht Cyprians «quod utique recte fecerit» ist für Cyprian in einer zweifachen Hinsicht günstig; denn in den genannten Worten liegt nicht nur eine Entschuldigung der Flucht Cyprians, sondern ist überdies der Grundsatz ausgesprochen, dass die Flucht (selbst eines Bischofs) an sich nicht immer verwerflich ist, dass also das blosse Factum der Flucht den Bischof keineswegs verurteilt. Schon hierdurch ist eine Ironie in dem von Müller angedeuteten Sinne (s. ob.) ausgeschlossen. Der Konjunctiv «fecerit» kann somit nur ein Bedenken, allenfalls einen Zweifel betreffs der Opportunität der Flucht andeuten. Aber selbst dieses Bedenken wird von den Römern nicht ernstlich geteilt; im Gegenteil, sie suchen es positiv durch Gründe «propterea cum cum sit persona insignis» bei sich und andern zu tilgen. Nur die Möglichkeit wollen sie absolut nicht ausschliessen, dass Cyprians Flucht für die Kirche zu Karthago schädlich oder durch Mangel an persönlichem Mut veranlasst worden sei. — Es fragt sich aber, ob und inwiefern der Umstand, dass Cyprian eine «persona insignis» war, vom römischen Klerus als ernsthafter Grund zur Flucht aufgefasst und hingestellt worden ist. Harnack und Müller zufolge sollen die Römer unter diesem Grund zur Flucht den Umstand, „dass die ausgezeichneten Personen schwerer den Mut und die Kraft zum offenen Bekenntnis fänden“, verstanden haben. Indessen eine solche Begründung konnte der röm. Klerus auf den Bischof, der doch durch Glaubensmut allen andern voranleuchten muss, nicht anwenden. Man wird deshalb unter dem fraglichen Grunde denjenigen zu verstehen haben, mit welchem Cyprian selbst in seinen Briefen an seine Gemeinde und die Römer mehrfach seine Flucht motiviert: Das Wohl der Kirche verlange, dass der Bischof sich zurückzöge, damit nämlich die Heiden nicht gereizt würden (ep. 7, 1; ep. 6, 1; ep. 14, 1; 20, 1), damit sie nicht denjenigen in ihrer Mitte sähen, der als Haupt der Gemeinde diese im Glauben befestigte und durch seine Abstammung und gesellschaftliche Stellung die der Welt peinliche Thatsache vergegenwärtigte, dass die neue Religion die höchsten Stände teilweise erobert hatte. Diesen Grund konnten, ja mussten sowohl Cyprian als auch die Römer darum berücksichtigen, weil die Heiden seit Decius es namentlich auf die Vernichtung der Vorsteher und Vornehmen abgesehen hatten. Es ist ferner möglich, dass die soeben angedeuteten Gedanken ausdrücklich in ep. 8 ausgesprochen worden sind, da der uns überlieferte Text des Briefes nach «propterea cum sit persona insignis» lückenhaft ist. — Selbst mit ep. 8, 5 «sive quod essent insignes personae» verglichen, braucht die Begründung: «c. 1 propterea cum sit persona insignis» nicht ironisch aufgefasst zu werden, u. zw. aus einem zweifachen Grunde: 1. Nichts zwingt zur Annahme, der Schreiber des 8. Briefes habe in c. 1 durch die Bezeichnung Cyprians als einer «persona insignes» auf das in c. 2. über die glaubensschwachen «personae insignis» ausgesprochene Urteil hinweisen wollen. 2. In c. 2 selbst, in der Ässerung über die gefallenen «personae insignes», liegt allem Anscheine nach keine Ironie. Harnack selbst sagt (S. 11): „Die Römer sind übrignes der Meinung, dass die ausgezeichneten Personen schwerer den Mut und die Kraft zum offenen Bekenntnis finden, als die, die nichts zu verlieren haben“. Auch Dionysius von Alexandrien spricht den Gedanken aus, dass es den «illustriores» (gemeint sind die Laien) schwererer fälle zu

bekennen und man sich nicht übermässig wundern dürfe, dass sie geleugnet (Euseb. h. e. VI. 41). Eine solche Auffassung war übrigens voll und ganz berechtigt und nahegelegt durch die bekannten Worte Jezu Christi. Man darf in den Worten «ep. 8, 2 quidam terrore **ipso** conculsi» nicht das Wort «ipso» urgieren und sagen, die Römer hätten hier den Gefallenen den Umstand entgegenhalten wollen, dass sie so eilig und **gleich bei der ersten Gefahr** vom Glauben abgefallen seien; die Schreiber wollen nämlich (diese Annahme liegt viel näher) vielmehr sich brüsten und betonen, dass ihre Gemeinde **nur** aus der ersten Zeit der Verfolgung den Fall **einiger**, sei es von Natur aus furchtsamer, sei es durch ihre Stellung besonders exponierter (insignes) Christen zu beklagen habe, seit dem Vergehen der ersten Überraschung aber treu und unerschütterlich geblieben sei. — Somit findet sich Ironie weder in c. 1 noch in c. 2 (auch geg Benson S. 87). Ebenso ist die Bezeichnung Cyprians als «benedictus papa» (ep. 8, 1) sogar nach Harnack (S. 10) „schwerlich höhnisch" zu verstehen. Mit der soeben vorgetragenen Ansicht steht in keinem Wiederspruch unsere Annahme, dass die hohen Lobeserhebungen, mit denen die röm. Kleriker in dem an Cyprian adressierten Briefe den Tod ihres Bichofs Fabian feierten, einen Nebenzweck thaten: eine zarte Ermahnung zu ähnlicher Pflicht- und Glaubenstreue; wenigstens scheint Cyprian den Brief so aufgefasst zu haben (s. ep. 9, 1; dazu unsere Anm. bei ep 9 u. 18).

[6]) Der zweite Brief ist verloren gegangen.

[7]) Über Bassianus sagt *Harnack* (S. 13): „Er (Bassianus) ist wahrscheinlich identisch mit dem Bassianus, den der karthagische Confessor Lucianus in seinem Briefe (ep. 22, 3) an den Römer Celerinus grüsst und als Mitglied des römischen Klerus bezeichnet. Die Römer hatten ihn wohl nach Karthago geschickt. Dann wird es noch wahrscheinlicher, dass umgekehrt Crementius Karthager war, von Karthago nach Rom ging und mit Briefen von dort zurückkehrte. In Rom hat über die karthaginiensischen Verhältnisse also nicht nur der Karthaginienser Crementius sondern auch der Römer Bassianus Bericht erstattet". — An sich könnte man versucht sein anzunehmen, dass Bassianus, welchen Lucianus in ep. 22, 3 grüsst, ebenso wie Saturninus und Montanus Karthager gewesen und aus irgend einem Grunde den ersten nach Rom gefolgt sei (s. oben ep. 21 und 22), doch erscheint er in ep. 22,3 allzubestimmt als Mitglied des römischen Klerus. Auch das verhältnismässig späte Eintreffen der Todesanzeige über das Ableben des Bischofs Fabian († 20. Januar), welches an sich auch damit erklärt werden könnte, dass die Römer anfangs von dem Bedrängnissen in der eigenen Gemeinde zu sehr in Anspruch genommen waren, lässt sich besser dahin deuten, dass die Römer welche auch durch Saturninus und andere Karthager von der Flucht Cyprians gehört, namentlich aber schon bald eine besondere Anklage gegen den Bischof vom Klerus erhalten hatten, zuvor sich durch einen Mann (Priester) aus der eigenen Mitte, Bassianus, über die Motive der Flucht zuverlässig haben überzeugen wollen.

[8]) *Harnack* (S. 24 f.) behauptet, das Gleichnis vom treuen Hirten sei eine „Anspielung darauf, dass Cyprian sich zurückgezogen hatte, weil seine Stellung am meisten ausgesetzt war". Dasselbe behaupten Ritschl (S. 25), Fechtrup (S. 47) u. *Kayser*, (M. Cyprian ou l'autonomie de l'episcopat in Revue de theologie et de philosophie chretienne. Paris. 1857. S. 144). Ja, Harnack vergleicht noch die Worte «c. 1 cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem» und folgert, der römische Klerus habe ganz und gar Cyprian preisgegeben: „Man begriff es (in Rom) offenbar nicht, dass der karthaginiensische Klerus den Mann nicht ignorierte und nicht selbst die Zügel der Regierung ergriff". Wenn ferner die Römer auf sich hinweisen, auf die mustergiltigen Zustände in Rom und die Karthager aufforderten, ein Gleiches anzustreben (videtis ergo, fratres, quoniam et vos

hoc facere debetis ep. 8, 3), so deutet Harnack, den Faden seiner Idee weiter spinnend, diese Worte dahin, die Römer hätten sagen wollen: „es gehe auch ohne den Bischof", so dass sie nur „zuzugreifen" brauchten, „dass alle Pflichten des Bischofs auf ihn (den Klerus) übergangen seien, wenn der Bischof fehle". — Ritschl ist weit entfernt, in ep. 8 eine Ermahnung der Geistlichen zu Karthago zur Pflichttreue zu erblicken; im Gegenteil, er möchte letztere als Muster „loyaler" Priester hinstellen (S. 29), die dem Bischof, trotz einer entgegengesetzten Aufforderung der Römer treu ergeben geblieben seien (S. 25). „Man hat auch einen langen Zusammenhang von einer fortdauernden Opposition einiger Kleriker gegen Cyprians Bischofsamt gesponnen, dessen Faden von einer undeutlichen Mitteilung in der Vita per Pontium durch einige misverstandenen Stellen aus Cyprians Briefen bis zum Schisma des Felicissimus läuft (vgl. bes. Rettberg § 5, 6, 8). Das ganze Gewebe zerreisst, wenn man beachtet, das die karthagischen Kleriker Cyprian den 8. Brief haben zukommen lassen, und dass nach diesem von keiner Seite ein Versuch gemacht worden ist, sich des Bischofs zu entledigen, was die Römer in ihrem Briefe den Karthagern nahe gelegt hatten".

Diese und ähnliche, einer vielleicht unbewussten Tendenz entsprungenen Darstellungen können u. a durch nachstehende Gründe widerlegt werden. Vor allem ist der Text des Briefes kurz vor dem Gleichnis vom Hirten defect, so dass man nicht ersehen kann, in welchem unmittelbaren Zusammenhang das Gleichnis gebraucht wird (s. Hartel, Cypriani opera II, p. 486). Aus diesem Grunde wissen wir auch nicht, ob der römische Klerus die Worte «c. 1 cum incumbat nobis qui videmur proepositi esse et vice pastorum custodire gregem» auf sich allein oder auch auf die Kleriker in Karthago bezieht. Doch gesetzt den letzten Fall, so würde noch garnicht folgen, der karthagische Klerus solle den Bischof „ignorieren" und die „vollen Rechte" desselben, „und zwar ganz aus eigener Kraft üben". Da der Bischof abwesend war, so hatte der Klerus nicht so sehr das Recht, als mehr die Pflicht, seine Hirtensorge der Gemeinde nicht vorzuenthalten. [Dies betont Cyprian selbst in ep. 15; 16; 17, 2, darum bittet er die Kleriker in ep. 5, dies fordert er von ihnen dringend in ep. 14]. Dabei dachten die Römer so wenig daran, den Klerikern zu zeigen, dass „es auch ohne den Bischof gehe", dass sie vielmehr sich nur als uneigentliche Hirten ansahen (qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem c. 2) und ihre Verordnungen nur als vorläufige und interimistische betrachteten, dagegen die endgiltige Entscheidung bis zur Wahl eines Bischofs verschoben (vgl. ep. 30, 5 u. 8; ep. 21, 3 donec episcopus constituatur; ep. 36, 2 cum illos ad episcopum remittendos putant; ep. 31, 5 Schluss). Übrigens nennt Cyprian selbst die Kleriker «praepositi pastores» (ep. 15, 2; 16, 3; cfr. 17, 2 commendatas sibi oves). Dass es in ep. 8 den Klerikern in Rom einzig darum zu thun war, die rechte Disciplin den Klerikern in Karthago einzuschärfen — O. Ritschl giebt zu, die Römer hätten (später) selbst, ohne es von Cyprian erfahren zu haben, „geahnt", die Kleriker stachelten die «lapsi» auf (S. 52 f.), zeigt ferner der schon erwähnte Umstand, dass die Römer die in ep. 8 enthaltenen Bestimmungen, nachdem Cyprian den Brief zurückgeschickt (cfr. ep. 9, 2), sofort noch einmal dem Klerus einschärfen (cfr. ep. 27, 4; 30, 3; 55, 5). Beachtenswert ist auch folgender Gedanke: Harnack (S. 27) meint: „Allerdings standen in dem Briefe auch die starken Anzüglichkeiten auf Cyprian. Also auch diese sollten Allen kund werden. Die Römer müssen geringe Hoffnung auf die Rehabilitation des geflohenen Bischofs gesetzt haben, wenn sie ihn in dieser Weise preisgaben". — Aber mussten nicht vielmehr die Römer, gerade weil der Brief auch für andre Gemeinden bestimmt war, um so zurückhaltender und vorsichtiger sein in der Verurteilung Cyprians — den sie nicht selbst verhört und über seine Gründe zur Flucht vernommen hatten?! Derartige Fehler und Taktlosigkeiten waren bei den Klerikern in Karthago, welche selbstsüchtige, strafbare Absichten hegten, nicht ausge-

schlossen, aber unverständlich bei den Römern. *Kayser* (S. 144) wirft in der That, und zwar mit Recht, dem Klerus in Karthago politische Unreife vor, da er in seiner Ungeduld nicht gewartet habe, bis Cyprian ihm einen Grund (un motif légitime) zum Widerstande bot, vielmehr im Streben „d'aggrandir leur pouvoir avant le retour de l'évêque, ils s'emparèrent avidement du premier dissentiment qui se produisit entre l'évêque et une partie de l'Eglise, pour former la division, et ils se mirent à la tête du parti opposant sans s'inquiéter de savoir où était le bon droit. — Harnack (S. 11) bemerkt zu «mercenarios» ganz treffend: „Die Schreiber lassen die erste und zweite Person durcheinandergehen; aber immermehr stellen sie sich in der folgenden Ausführung auf den Standpunkt, dass sie, als die Gefestigten, die Kollegen in Karthago zu ermahnen haben. Man erinnert sich an den 1. Clemensbrief, der eine ähnliche Haltung einnimmt". Diese Gleichheit der Haltung des 1. Clemensbriefes und der Ep. 8 erklärt sich am einfachsten und besten durch den Hinweis darauf, dass in beiden Fällen die Adressaten eine ernste Ermahnung nötig hatten.

[9]) Es ist wohl anzunehmen, dass die Römer nicht alle Schliche und Umtriebe des Klerus in Karthago erfahren haben, aber es ist ausgeschlossen, dass dieselben über den moralischen Wert der Cyprian feindlichen Presbyter nichts gewusst haben. Der Verkehr zwischen Rom und Karthago war dafür zu lebhaft (vgl. auch ep. 21 und ep. 8, 2 sed discere poteritis a pluribus a nobis ad vos venientibus).

[10]) Die Worte Cyprians in dem 9. Briefe (Antwortschreiben auf ep. 8) «c. 1: Cum de excessu boni viri et collegae mei rumor apud nos incertus esset et opinio dubia, accepi a vobis litteras» sprechen nicht gegen eine so späte Entstehung des 8. Briefes. Cyprian konnte zwar von dem Tode Fabians († 20. Januar 250) längst und vielfach gehört haben, aber er hatte nicht aus der kompetenten Quelle und nicht ganz Sicheres über einzelne Thaten des gemarteten römischen Bischofs vernommen. Darum durfte er von «rumor incertus» sprechen.

* * *

In letzter Zeit hat **J. Haussleiter** interessante Thesen betreffend ep. 8 aufgestellt (Göttingische Gelehrte Anzeigen 1898. S. 350—367). 1. Textkritisch betrachtet H. die Worte «certa ex causa» und «quod utique recte fecerit, propterea cum sit persona insignis» als Glosse des karthag. Klerus; dieser soll den von Rom erhaltenen Brief dem Bischof zugestellt und „den ersten anklagenden Satz gemildert" haben (S. 351).

2. Verfasser des 8. Briefes ist angeblich der aus Karthago stammende aber in Rom lebende Confessor Celerinus, der auch ep. 21 geschrieben hat.

3. Der Zweck der ep. 8 soll folgender sein: Celerinus bat den Klerus in Rom um sofortige Aufnahme zweier gefallener Frauen; die Priester schlugen die Bitte ab, weil sie ohne den Bischof es nicht zu thun wagten; darum setze er (Celerinus) seine ganze Hoffnung auf den Bischof Cyprian: dieser konnte die sofortige Aufnahme gewähren. „Da brachte der Subdiacon Crementius die niederschmetternde Nachricht, Cyprian habe durch Flucht die karthagische Gemeinde in ein ähnliches Provisorium des Zuwartens versetzt, in welchem die röm. Gemeinde sich befand" (S. 364). Daher sucht er (in ep. 8.) in dem Klerus von Karthago „den glühenden Eifer suchender und nachgebender Liebe zu entzünden und dadurch zur Anerkennung der von Lucian erhofften Friedensbriefe (libelli) und zu sofortiger Aufnahme der beiden Gefallenen zu bewegen. [Auf S. 352 scheint Hausleiter den Wunsch Celerins dahin zu bestimmen, als habe derselbe nur eine Aufnahme in Falle einer Krankheit erstrebt, doch kann H. dieses nicht gemeint haben, da gemäss ep. 8 der röm. Klerus *selbst* für den Fall der Krankheit die Aufnahme der «lapsi» diktiert. Dem Celerinus ging es somit, der Darlegung Hausleiters zufolge, um eine sofortige Aufnahme: „Sollten um der Fahnenflucht eines

Bischofs willen reumütige Sünder vergebens auf Vergebung schmachten? (S. 364). „Die Christenheit ist eine Gemeinde; wer einmal absolviert war, trat wieder in die Gemeinschaft ein, mochte er sich nun in Karthago oder in Rom befinden" (S. 366); s. S. 363—366].

Wir antworten: — Die erste These ist unbeweisbar und unwahrscheinlich. 1. Nichts zwingt zur Annahme, die bezeichneten Worte seien interpoliert, eine Glosse des karthag. Klerus; im Gegenteil, es ergiebt sich, gerade wenn man sie im Texte belässt, ein schöner Sinn. Darum haben auch Hartel und Harnack diese Worte beibehalten. 2. Die Deutung dieser Worte als Glosse des Klerus von Karthago ist an sich künstlich und in dem von Haussl. angegebenen Sinne sicher falsch: Cyprian las doch selbst den Brief im Original, und hätte sich überzeugt, dass Celerinus nicht so „milde" sondern schroffer geschrieben hatte; was sollte also jene Glosse?! Übrigens war der karthag. Klerus seinem Bischof gar nicht so zugethan, wie es H. darstellt; er hätte sich darum vielmehr darüber gefreut, wenn Celerinus den Bischof schonungslos beurteilt hätte.

Die zweite These H.'s ist unserer Ansicht nach gleichfalls unhaltbar. 1. Die Schlussworte in ep. 8. «salutant vos fratres qui sunt in vinculis et presbyteri et tota ecclesia», „die eigentümliche Abstufung", der Umstand dass die Bekenner vorangestellt sind, beweisen nicht, dass ein Confessor verfasser des Briefes ist; „die eigentümliche Abstufung" erklärt sich hinlänglich mit Hermas Vis. III, 1, 8, wo gleichfalls diejenigen, „die für den Namen Gottes gelitten", den Priestern vorangestellt werden, und spricht eher dagegen als dafür, dass ein Confessor (Celerinus war ein einfacher Bekenner, kein Priester s. ep. 37) den Brief geschrieben hat. Ein Bekenner hätte seine Leidensgenossen aus Bescheidenheit an zweiter Stelle genannt, zumal wenn er im Namen des röm. Klerus schrieb. Mann kann ferner nicht behaupten, dass die „Unterscheidung" zwischen Confessoren und Klerus „überhaupt" „unnötig" sei. Auch wenn kein Confessor der Verfasser war, so durfte und musste billigerweise der Bekenner, die den Glauben Christi verherrlicht, ehrenvoll gedacht werden (vgl. Hermas Vis. V. geg. Haussl. S. 352). 2. Ebensowenig beweisend ist der Vergleich zwischen ep. 8, 2 «sed et ascendentes (ad) hoc quod conpellebantur revocavimus» [Hausl. meint, „die Praeposition ad ist unsicher" und liest mit Harnack statt conpellebantur conpellabantur] mit ep. 21, 3 «nam hanc ipsam (Candidam) Etecusam semper appellavi, testis est nobis Deus, quia pro se dona numeravit ne sacrificaret, hanc ergo non sacrificasse ego scio». H. meint (S. 352), sowohl in ep. 8 als auch in ep. 21 sei „des Zurufs «Gefallene», welcher die zum Opfer Bereiten wieder zurückgerufen habe, gedacht, so dass der in Ep. 21 geschilderte Vorgang sich ausnimmt wie die geschichtliche Grundlage zu der in ep. 8 aufgestellten Behauptung von der Notwendigkeit und dem Nutzen des conpellere". Uns scheint der Vergleich zwischen ep. 8 u. ep. 21 kritisch und sachlich wenig begründet: a) In ep. 8 steht «conpellere» bezw. «conpellare», dagegen in ep. 21 «appellare». b) In ep. 21 steht vor «appellare» ein «semper», «semper appellavi»; nun rief Celerinus der Candida doch nicht immer zu, um sie vor dem Opfern zurückzuhalten, sondern er bezeichnete sie stets als Etecusa. (Allgemein und mit Recht betrachtet man «Etecusa» inhaltlich als Beinamen und leitet dieses Wort her bald von «et aecusam», bald von «excusatam» (Hartel), bald von «Et Tecusam» (Benson S. 74), bald von πεσοῦσαν (Haussl. S. 353 und Miodoński); uns scheint die letzte Erklärung die beste zu sein: Celerinus nannte sie immer wieder zu ihrer Entschuldigung πεσοῦσαν d. h. eine, die beinahe gefallen wäre; die fallen wollte, thatsächlich aber nicht geopfert hat. c) Selbst in ep. 8 ist das Wort «conpellere» wohl nicht vom „Zuruf", der einige vom Opfer abgehalten, zu verstehen; die betreffende Stelle kann nämlich übersetzt werden: diejenigen,

welche bereits das thun wollten, wozu sie von den Heiden angespornt wurden, riefen wir zurück.

3. Drei fernere Instanzen, die Überlieferung des 8. Briefes, sein sprachlicher Charakter und Inhalt, welche H. als sichere Beweise für seine These vorträgt, sind gleichfalls nicht stichhaltig. — „Die Überlieferungsgeschichte der Briefe Cyprians" zeigt allerdings die Thatsache, dass Codex T. (Reginensis 118, saec. X) ep. 8 den Briefen 21 u. 22 anreiht. Cod. T giebt überdies dem 8. Br. folgende Überschrift: Incipit rescribens Celerinus Luciano und fügt als Schluss bei: Scribens Celerinus Luciano explicit (s. S. 355). Weil aber diese Überschrift „eine schlechte Conjektur" ist, so liegt jene Erklärung am nächsten, nach welcher der Schreiber des Cod. T bereits in seiner alten Vorlage den 8. Brief den Briefen 21 u. 22. folgen sah. Daraus aber ergiebt sich nichts bezüglich des Grundes, warum die alte Handschrift ep. 8. dem 21. u. 22. Briefe nachgestellt hat. Wir wissen nicht, ob jene „schlechte Conjektur", nach welcher ep. 8 ein Antwortschreiben auf ep. 22 sein soll, bereits in der alten Handschrift sich vorgefunden hat oder erst von Cod. T. versucht worden ist. Wahrscheinlich ist das letztere. Wie kam man aber überhaupt zu einer solchen Conjektur? Wahrscheinlich auf folgende Weise: Weil der 8. Brief ohne Über- und Unterschrift und darum nicht recht verständlich war, so stellte man ihn den beiden unwichtigen Briefen ep. 21 u. 22 an die Seite. So kann man die Erscheinung erklären, warum ep. 8 dem 21. u. 22 Briefe bei der Gruppierung der Correspondenz nachgestellt worden ist. Letzteren Umstand kann man noch anders deuten: Man wusste anfangs, dass ep. 8 vom röm. Klerus stamme; der erste Sammler der Cyprianischen Correspondenz reihte diesen Brief den beiden andern Briefen darum an, weil nach seiner Ansicht ep. 8 chronologisch nach letzteren entstanden war. Warum aber setzte man ep. 8 nicht vor ep. 9, da sie in dem zweiten Brief erwähnt wird? Wir sagen: Vielleicht war die ursprüngliche Reihenfolge diese: ep. ep. 21, 22, 8, 9; später mag diese Reihenfolge durch Abschreiber geändert worden sein. Sind doch bei einigen späteren Codices verschiedene Gründe nachweislich, warum man bei der Gruppierung einzelner Briefe die in der benutzten Vorlage vorgefundene Reihenfolge aufgab (s. H. S. 356 Anm. u. S. 358). Nachdem nun einmal ep. 8 nach ep. 21 u. 22 gesetzt war, genügte ein unkritisch beanlagter Schreiber, um jene „schlechte Conjektur" zu schaffen, nach welcher ep. 8 ein Antwortschreiben (auf. ep. 22) sein soll. Man ist aber keineswegs zur Vermutung gedrängt, dass der Veranstalter der ersten Sammlung „den überschriftlosen Brief 8 für ein Schriftstück gehalten hat, das in Cooperation mit dem Briefwechsel zwischen Celerinus und Lucianus stand" (S. 356). — Der sprachliche Charakter des 8. Briefes ist vielleicht noch der beachtenswerteste Beweis H.'s, doch ist auch er unseres Erachtens nicht durchschlagend. H. argumentiert so: Cod. T. überliefert fünf in der Vulgärsprache abgefasste Briefe, nämlich ep. 21—24 (welche durchweg von Africanern stammen) und ep. 8. Andere Schreiben, namentlich diejenigen Novatians, ep. 30 u. ep. 36, und der 31. Brief der römischen Confessoren, welche „ohne feinere Bildung" waren, weisen keine Vulgärsprache auf. „Es liegt bisher kein vergleichbares literarisches Denkmal aus Rom vor", welches vulgär abgefasst wäre. Die in Vulgärsprache abgefasste Homilie Adversus aleatores „ist sicher nicht von Victor I., überhaupt von keinem Römer geschrieben". Der Africaner Celerinus schrieb vulgär wie Lucianus, wie ep. 21 (u. ep. 22) zeigt; „genau denselben sprachlichen Charakter trägt nun auch ep. 8" (S. 358 f.). Wir antworten: 1. Dass ep. 8 „genau denselben sprachlichen Charakter" mit dem 21. Briefe teilt, lässt sich schwerlich mit Evidenz erweisen; das eine von H. (Anm. 1 S. 358) angegebene Beispiel reicht keineswegs hin. 2. Gesetzt «Advers. aleat.» stamme nicht aus Rom, so ist nicht im geringsten die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es in Rom unter

den dortigen Klerikern und Bekennern neben solchen, die feines Latein sprachen, auch solche gegeben hat, welche neben dem Griechischen nur noch das Volkslatein verstanden und letzteres im Verkehr mit dem Volke gelernt hatten. — 8. Die inhaltliche Verwandtschaft zwischen ep. 8 und ep. 21 besteht nach H. darin, dass sowohl ep. 8 wie ep. 21 von Verfassern stammen, die den «Pastor Hermae» genau studiert haben: nun soll es aber solche Leute, die sich in den Gedankenkreis und die Anschauungsweise des «Hirten des Hermas» eingelebt hatten, im Abendlande „um die Mitte des dritten Jahrhunderts blutwendig gegeben" haben (S. 363). Wir erwidern: H. gesteht selbst ein, dass neben Celerinus auch Novatian in seiner Schrift «De trinitate c. 2» sich auf Hermas beruft (S. 363). Warum soll also nicht auch ein anderer Kleriker von Novatian — ebenso wie Celerinus — das Buch schätzen gelernt haben?

Die Gründe H.'s reichen also nicht hin; dagegen erscheint uns an sich sehr unwahrscheinlich die These, dass der röm. Klerus mit dem Abfassen eines Briefes, in welchem er seine Ansichten und Aufträge dem afrikanischem Klerus einschärfen wollte, einen Nichtkleriker, sei er selbt ein Confessor, betraut hätte.

Die dritte These H.'s, betreffend den angeblichen Zweck des 8. Briefes, ist sicher falsch. Die Behauptung H.'s, der 8. Brief solle „den bischofslosen Klerus in Karthago" zur Anerkennung der von Lucian erbetenen «libelli» (S. 365) und sofortigen Aufnahme der gefallenen Frauen bewegen (S. 364), stützt sich auf zwei unhaltbare Voraussetzungen: 1. dass Cyprian von Celerinus preisgegeben werde, 2. dass „der römische Klerus für den Plan gewonnen worden sei, auf den Klerus in Karthago in diesem Sinn, zwecks einer sofortigen Aufnahme genannter Gefallenen, einzuwirken" (s. S. 364; S. 365 „und diesmal, nachdem man vorher wohl mit schwerem Herzen die erste Bitte des Celerinus abgeschlagen hatte, liess man den Freund Novatians gewähren. Man gestattete dem feurigen Confessor, im Namen des Klerus nach Karthago zu schreiben").

Wir erwidern bezüglich der erste Voraussetzung: 1. Cyprian ist thatsächlich von den Römern — also auch von Celerinus — nicht verurteilt und aufgegeben worden, da man ihm gleichzeitig mit ep. 8 den Tod Fabians angezeigt hat (cf. ep. 9, s. ob. S. 24 f. unsere Beweise). 2. Warum soll Celerinus voreilig, auf die blosse Nachricht von der Flucht des Bischofs, diesen verdammt haben? Im Gegenteil, er musste ihn, so lange es ging, in Schutz nehmen, weil er ihn nach H.'s Darstellung brauchte und „die Zustimmung des Bischofs zum Friedensspruche" ersehnt hatte (S. 364). Celerinus kannte ferner den Aufenthaltsort des geflohenen Bischofs — man schickte an letzteren die Todesanzeige, konnte also seine Bitte demselben vortragen. — Auf die zweite Voraussetzung H.'s sei Folgendes bemerkt: 1. Warum gewährt der röm. Klerus nicht selbst sofort den Frieden, wenn er die Möglichkeit, dies zu thun, angeblich zugiebt? 2. Der 8. Brief ist namens des röm. Klerus geschrieben; konnten, mussten also die karthag. Kleriker nicht mit Recht antworten: Was ihr uns zumutet, dass könnt ihr selbst viel sicherer wagen; nehmt ihr doch die Gefallenen auf. 3. Die Römer haben thatsächlich in ep. 8 für eine sofortige Aufnahme von Gefallenen nicht plaidiert; davon steht in dem 8. Brief, soweit er uns überliefert ist, nichts. In keinem Briefe Cyprians und der Römer wird derartiges auch nur angedeutet; im Gegenteil, wir hören auch nach ep. 8. öfter von strengen Massregeln gegen die Gefallenen, welche eine sofortige Aufnahme verlangten. 4. Lucianus schickt den erbetenen Friedensbrief dem Celerinus nach Rom zu, mithin sollte nicht der Klerus in Karthago, sondern die Kirche in Rom den gefallenen Frauen die Aufnahme gewähren.

Auch H.'s kurze Skizze „der reizvollen Aufgabe, von dem nun gewonnenen Verständnis des Anfangs an die weitere Entwickelung zu zeichnen", muss als subjektiv und unbeweisbar abgelehnt werden. [H. deutet an, wie „Cy-

prian in dem beginnenden Conflikt mit meisterhafter Klugheit uud Mässigung die günstigen Momente der Lage zu seinen Gunsten benutzt" haben soll (S. 266)].

Epistola 9 (C. presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s.) **und ep. 18** (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Der Empfang des 8. Briefes durch Cyprian wurde für diesen die Veranlassung zu zwei Schreiben: zu ep. 9 und ep. 18. In ep. 9 beantwortet Cyprian dem römischen Klerus die ihm gewordene Anzeige vom Tode des Papstes Fabianus; zugleich sendet er ep. 8 im Original dem röm. Klerus zurück, mit der Begründung, dass der Brief nach Form und Inhalt zu Zweifeln über dessen Echtheit berechtige [1]). Ausserdem beeilt sich der Bischof, in dem kurzen 18. Briefe dem Klerus von Karthago sein Befremden wegen seiner reservierten Haltung (deren Sinn und Zweck ihm jetzt plötzlich klar geworden) auszusprechen (c. 1) und anderseits die weisen, von Rom (ep. 8) erlassenen Massregeln hinsichtlich der «lapsi» seinem Klerus einzuschärfen (c. 2) [2]).

Die Briefe 9 u. 18 sind wohl zu gleicher Zeit entstanden und in den Anfang Juli zu setzen (vgl. ep. 18, 1 iam aestatem coepisse).

[1]) Ob Cyprian, wie Harnack will, sich durch den 8. Brief im ersten Augenblick ein wenig verletzt gefühlt hat, — weil er in denselben ein gewisses Misstrauen gegen seine Person zu erblicken glaubte, lässt sich aus ep. 9 nicht sicher beweisen. Cyprian mag aus purer Vorsicht ohne jeden Nebenzweck ep. 8 zurückgesandt haben, um sich zunächst von der Authenticität derselben zu überzeugen und erst dann einen ausführlichen Brief an die Römer zu schreiben.

[2]). Auf den einzigen Unterschied, dass nämlich Cyprian nur diejenigen (im Todesfalle) aufnehmen lässt, welche im Besitze eines «libellus» sind — die Römer stellen diese Bedingung nicht (s. ep. 20, 3 u. 8, 3), ist schon hingewiesen worden (s. d. 2. Anmerk. o. S. 30). — Man sieht, Cyprian ist ein selbstständig denkender Mann, entchlossen seine Grundsätze gegen jedermann zu verfechten. — Ob auch im Orient namentlich ein Dionysius von Alexandrien gleichfalls schon jetzt ein gleiches oder ähnliches Verfahren gegen die «lapsi» in Todesgefahr eingenommen, erscheint fraglich; dasselbe mag etwas später, bald nach ep. 30 erfolgt sein. Ep. 55, 5 besagt nämlich: Quae litterae (gemeint ist ep. 30 — das unmittelbar vorhergehende Citat ist aus ep. 30, 5 genommen) per totum mundum missae sunt et in notitiam ecclesiis omnibus et universis fratribus perlatae (Euseb. h. e. VI. 44 betrifft eine spätere Zeit).

Epistola 19 (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Endlich versteht sich der karthagische Klerus dazu, mit dem bis dahin ignorierten Bischof in Verkehr zu treten (ep. 19, 1

legi litteras) [1]), nachdem sein Anklageversuch gegen Cyprian missglückt ist, und dieser ihm im 18. Briefe angedeutet und jedenfalls durch den Überbringer desselben klargemacht hat, er wisse von allem [2]). Ja noch mehr, er fügt sich den Anordnungen des Bischofs hinsichtlich der «lapsi» [3]). Ob er es aufrichtig und im Ernste thut, ist allerdings fraglich. Ist es doch auffällig, dass die Kleriker, anstatt gegen solche, die frech und ungeduldig die Aufnahme verlangen (quosdam immoderatos esse et communicationem accipiendam festinanter urgere c. 2, cf. ep. 15, 4), energisch vorzugehen, um weitere Anweisungen bitten [4]). Cyprian erwidert, seine (ep. 18) erlassenen Bestimmungen genügten, und bemerkt, die Angelegenheit betreffend die «lapsi» sei für die ganze Kirche brennend geworden, müsse darum von der ganzen Kirche und zwar nach Eintritt des Friedens untersucht und geregelt werden.

Ep. 19 ist um die Mitte des Monats Juli entstanden — die Verfolgung dauert noch an — acies adhuc geritur et agon cotidie celebratur (c. 2).

[1]) Einige (vier Presbyter, also nicht alle Kleriker) haben freilich schon früher einmal an Cyprian geschrieben in einer Sache, welche dessen Billigung nicht erhielt (s. o. ep. 14, 4 und Anm. 4); aber dies war kein (amtliches) Antwortschreiben.

[2]) Fechtrup (S. 31) ist der Ansicht, dass das Schreiben der karthagischen Kleriker an Cyprian und des letzteren Brief (ep. 18) sich unterwegs gekreuzt haben. Indess wenn die Kleriker von Cyprian eine Anweisung («forma») bezüglich der Behandlung der „ungeduldigen“ und „aufdringlichen“ «lapsi» verlangen (ep. 19, 2), so folgt daraus noch nicht, dass sie ep. 18 und die in derselben enthaltene Vorschrift nicht gelesen haben: sie können nämlich mildere Bestimmungen nahegelegt und erbeten haben.

[3]) Schon infolge der Briefe 15, 16, 17 liessen sie davon ab, die Gefallenen aufzunehmen. Ep. 20, 2 «comprimerentur intercedentibus nobis» läss tdies wenigstens vermuten; die Schlechteren fügten sich namentlich deshalb, weil die Besseren gegen Cyprian's Befehl nicht offen auftreten wollten.

[4]) Cyprian spricht in ep. 20, 3 von solchen, die den Gefallenen Mut einsprechen: sive sua sponte sive alio incitatore audaci flagitatione proruerunt.

Ep. 20 (C. presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s.).

Wohl gleichzeitig mit dem an den Klerus zu Karthago gerichteten 19. Briefe, jedenfalls aber sehr bald nachher, sendet Cyprian den 20. Brief an die Römer [1]). Er wird inzwischen — seit Empfang des 8. und Entsendung des 9. Briefes — Genaueres über die Art und den Inhalt der gegen ihn erhobenen Anklage erfahren haben [2]). Nach ruhiger Überlegung hat er wohl das Eingreifen der Römer in die Verhältnisse zu Karthago (das er im ersten Augenblicke vielleicht

als eine Art von Misstrauensvotum aufgefasst) im richtigen Lichte zu erblicken und zu schätzen angefangen und darum die Zurückhaltung, die er in der Beantwortung der römischen Todesanzeige und in der Zurücksendung des 8. Briefes beobachtet hatte, bedauert. Darum hält er es für nötig (necessarium duxi c. 1), dem röm. Klerus genauen Bericht zu erstatten über seine Handlungsweise [3]). Er betont, dass er aus Fürsorge für seine Gemeinde (secundum Dei praecepta — um die Heiden nicht zu reizen) sich entfernt habe, und schickt überdies zum Beweise dafür, dass er auch in dem Versteck seine Pflicht gethan, dreizehn Briefe, die er bis dahin geschrieben, in Abschrift nach Rom [4]). Zum Schluss (c. 3) teilt er ausführlich seine Anordnung bezüglich der Aufnahme der Gefallenen mit. Diejenigen, welche einen Empfehlungsbrief von den Martyrern und Confessoren erhalten und wahre Reue gezeigt haben, sollen in (schwerer) Krankheit aufgenommen werden, die übrigen, sebst wenn sie einen «libellus» von den Martyrern erhalten, sollen warten, bis nach Eintritt des Friedens auf einem Concil die Africaner im Einvernehmen mit den Römern Beschlüsse und Reformen beraten können.

Ep. 20 ist Mitte Juli oder etwas später entstanden, denn sie ist, wie schon bemerkt worden, gleichzeitig mit ep. 19 oder nicht lange nach letzterer geschrieben worden.

---

[1]) In ep. 20, 3 heisst es von ep. 8, letzterer Brief sei «nuper» abgesandt worden.

[2]) Der Klerus selbst, vielmehr die dem Bischof freundlicher gesinnten Mitglieder, welche anfangs sich hatten verleiten lassen, Cyprian zu verdächtigen, werden diesem alles genau berichtet und erzählt haben. — Ritschl (S. 31) rechnet nach, das Klerikercollegium habe damals aus etwa dreizehn stimmberechtigten Mitgliedern bestanden.

[3]) Vgl. ep. 47, 1 et religiosum vobis et necessarium existimavi. Wenn Cyprian sagt, «necessarium duxi has ad vos litteras facere, quibus vobis actus nostri et disciplinae et diligentiae ratio redderetur», so könnte man an sich eine rechtliche Pflicht, sich vor Rom zu verantworten, verstehen; doch hat Cyprian an eine rechtliche Pflicht an dieser Stelle nicht erinnern wollen. Cyprian war thatsächlich nicht verpflichtet, so genau zu berichten; er war in dem vorliegenden Fall überhaupt nicht verpflichtet zu schreiben, da die Römer ihn nicht zur Verantwortung gezogen hatten. Hat C. vielleicht in niedriger Schmeichelei hier ein neues Recht zuerkennen wollen? Die ganze Sprachweise und einzelne Äusserungen (Cyprian fasst ganz selbstständig den Plan, die Angelegenheit der «lapsi» endgiltig erst nach eingetretenem Frieden auf einem Concil unter Mitberatung der Römer zu entscheiden (c. 3 u. ep. 30, 5) verraten einen Mann, der selbstständig denkt, unerschrocken für die Wahrheit eintritt und zu keinem unerlaubten Zugeständnis sich versteht. Wenn Harnack (S. 30 Anm., S. 29) die Sache so darstellt, als habe Cyprian in politisch kluger Weise den Römern durch vorsichtig formulierte Zugeständnisse, die sich später leicht zurückziehen liessen, schmeicheln und sie so für sich gewinnen wollen, so bleibt er damit zwar konsequent und der einmal gewählten Erklärungsmethode treu, eine unbefangene Kritik wird

ihm aber schwerlich beistimmen. — Harnack spricht von einem „Gang nach Canossa" u. sagt u. a. Folgendes (S. 29): „Indess in der Politik ist der Erfolg allein massgebend. Cyprian erreichte was er wollte, und die Form, die er seinem Schreiben gegeben, präiudicierte die Zukunft nicht. „Necessarium duxi has ad vos litteras facere" — nämlich um meinetwillen; kein Wort von einer Pflicht, und auch das „communicato etiam vobiscum consilio" liess eine weitere Auslegung zu".

[4]) Cyprian bietet in ep. 20, 2 u. 3 eine kurze Angabe über Adressat und Inhalt dieser Briefe. Dabei wird über ep. ep. 7, 5, 14 u. 12 summarisch gesagt: c. 2 clero consilium non defuit (vgl. ep. 18, 1 consilium limare). Wir können somit für die Reihenfolge dieser vier Briefe die Stelle (ep. 20, 2 u. 3) nicht als Beweismittel benutzen, wohl für die übrigen Briefe. Danach folgten nach einander: «confessoribus exhortatio» ep. 6; «extorribus obiurgatio» ep. 13; «universae fraternitati adlocutio» ep. 11; «postea tortis iam fratribus» ep. 10; alsdann ep. 15, 16 u. 17; endlich die zwei in c. 3 erwähnten Briefe: ep. 18 u. 19.

Fechtrup (S. 41) nimmt gleichfalls an, dass alle 13 in ep. 20 aufgezählten Briefe uns erhalten sind, lässt aber dieselben in nachstehender Reihenfolge entstanden sein: ep. 5, 6, 7, 13, 14, 12 („vor dem Ausbruch der Hauptverfolgung im April"); ep. 11 („beim ersten Beginn dieser Krisis"); ep. 10, 15, 16, 17, 18, 19 („der Reihe nach später bis zum Monat Juli od. Anfang August)". Die Ansichten von Maranus, Peters, Pearson sind bei Fechtrup (S. 30) angegeben. Benson (S. 103 ff.) zählt zu den in ep. 20 erwähnten Briefen folgende Correspondenz u. zw. in nachstehender chronologischer Ordnung: Ep. 5, 6, 7, 11, 13, 14, 12, 10, 15, 16, 17, 18, 19. — Jedenfalls ist ep. 20 noch vor ep. 24, 25, 23 u. 26 entstanden (vgl. ep. 27, 4).

Epistola 24 (Cypriano et compresbyteris Carthagini consistentibus Caldonius s.) und ep. 25 (C. Caldonio fratri s.).

Der Bischof von Karthago stand nicht nur mit seiner Gemeinde und mit Rom im brieflichen Verkehr, sondern behielt auch Fühlung mit seinen Amtskollegen in Africa. Die erste Nachricht hierüber bringt der Briefwechsel Cyprians mit dem Bischof Caldonius — ep. 24 und ep. 25. Caldonius, wahrscheinlich ein numidischer Bischof [1]), fragt um Rat, ob er solche, die in der Decischen Verfolgung anfangs geopfert, dann aber mutig den Glauben bekannt und deswegen Verbannung erlitten hätten, wieder aufnehmen könne (ep. 24) [2]). Cyprian hat inzwischen ein Buch — wohl über die «lapsi» geschrieben [3]) und fünf, an das Volk, den Klerus und die Martyrer gerichtete Briefe (dies sind wohl die Briefe 15, 16, 17, 18 u. 19) an viele Bischöfe (plurimi) geschickt [4]); diese hinwiederum haben in ihren Antwortschreiben ihm ihre Billigung der vorgeschlagenen Grundsätze ausgesprochen [5]). Cyprian ist mit Caldonius derselben Meinung: die bezeichneten Gefallenen hätten durch ihr nachfolgendes Glaubensbekenntnis die Kirchengemeinschaft verdient (ep. 25). Ausserdem sendet er ihm die fünf Briefe und das Buch zu und bittet um deren Weiterverbreitung, damit gegenüber denjenigen Gefallenen,

welche in unbescheidener Weise die Aufnahme verlangen, „entsprechend den Geboten des Herrn dasselbe Verfahren und ein Sinn herrsche“.

Ep. 24 wird um Mitte Juli — wie ep. 19 (und 20) — geschrieben worden, gegen Ende Juli an Cyprian gelangt sein, während ep. 25 Anfang August entstanden sein mag. Die Verfolgung dauert noch an: utinam sic et ceteri reformentur (ep. 25) Vgl. Anm. 4.

[1]) Caldon. soll die Briefe Cyprians weiter verbreiten (ad collegas nostros quos potueris, ut apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta teneatur). Derselbe scheint über die Zustände in Karthago nicht genügend unterrichtet zu sein: er adressiert an Cyprian und den Klerus.

[2]) Si quid ergo ex communi consilio placuerit, scribite mihi. Cald. scheint nur den Rat einer Diöcesansynode zu verlangen — er selbst ist voll und ganz überzeugt, die Genannten aufnehmen zu dürfen (unter den obwaltenden Zuständen, ep. 24).

[3]) Dieses Buch ist uns nicht erhalten; der erhaltene Tractat De lapsis entstand nach Eintritt des Friedens (c. 1: Pax ecce ecclesiae reddita).

[4]) Ob die erwähnten fünf Briefe noch vor ep. 20 oder nachher an die afrikanischen Kollegen verschickt worden sind, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls ist ep. 25 (an Caldonius) nach ep. 20 geschrieben (s. ep. 27, 4). Allerdings ist ep. 25 wohl bald nach ep. 20 geschrieben; weil Cyprian noch nicht allen, sondern einigen Bischöfen seine Briefe zur Kenntnisnahme gebracht hat (ep. 25 plurimis, aber noch ep. 26 multis iam misi). [Cyprian mochte es einstweilen nicht für ratsam gehalten haben, in ep. 25 auf ep. 20 (seine Correspondenz mit Rom) aufmerksam zu machen — weil diese Beziehungen noch nicht befriedigend geklärt waren und ep. 20 wenig Instruktives für die afrik. Bischöfe enthielt].

[5]) Nicht alle afrikanischen Bischöfe waren seiner Meinung (vgl. ep. 59, 13 u. besond. ep. 55, 22).

Epistola 23 (Universi confessores Cypriano Papati s.) und ep. 26 (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Bald nach Abgang des 25. Briefes kommt an Cyprian ein kurzes anmassendes Schreiben der Confessores (aus Karthago), ep. 23. Die Bekenner welche durch die energische Zurückweisung der mit «libelli» versehenen «lapsi» (ep. 19) sich verletzt gefühlt haben werden, diktieren, da Cyprian in ep. 19 die Aufstellung einer neuen «forma» verweigert, jetzt selbst eine «forma», nach welcher alle «lapsi» sofort aufzunehmen sind. Diesen Beschluss soll Cyprian an den ihm unterstellten Christen vollstrecken und andern Bischöfen bekannt machen. Man wünscht dem Bischof, dass er „Frieden habe mit den Martyrern“, und meint damit jene Martyrer, in deren Namen die «libelli» ausgestellt sind. Man sieht, dass die Bekenner

alle Schranken der Disciplin und des schuldigen Gehorsams durchbrochen haben [1]).

Cyprian antwortet den Bekennern (auf ep. 23) nicht, sondern schreibt an seinen Klerus den 26. Brief. Er teilt mit, dass er in vollkommener Harmonie mit seinen Kollegen stehe und dass diese ihm geraten, nicht eher nach Karthago zurückzukehren (nec ad vos recedendum [2]), als bis der Friede eingetreten sei und die aufgekommenen Streitfragen auf Concilien gelöst werden könnten. Er schickt dem Klerus ep. 24 und ep. 25 zu und mahnt sie, für Wiederherstellung des kirchlichen Gehorsams thätig zu sein.

In dem ersten Drittel des Augusts dürfte ep. 23 bei Cyprian angekommen und ep. 26 entstanden sein. Ep. 23 war vor ep. 25 noch nicht an Cyprian gelangt, weil sie in dieser noch nicht erwähnt ist; andrerseits muss sie nicht lange nach dem 25. Briefe geschrieben worden sein, da die Absender mit ihrer Antwort auf Cyprians 19. Brief sicher nicht gezögert haben [3]).

[1]) Der 23. Brief ist von Lucianus geschrieben (vgl. ep. 27, 1). Lucian lebt also noch, obgleich er in ep. 22, 2 der Meinung gewesen ist, die Siegespalme bald ganz zu erhalten (sed nunc in ipsam claritatem sumus constituti — quorum (martyrum) et nos socios futuros intra dies audietis). Man wird ihn auch deshalb haben leben lassen, weil man ihn als Förderer der inneren Unordnung brauchen konnte (vgl. ep. 27, 1 u. 2; übrigens auch andere wurden verschont und kehrten heim, s. ep. 27, 4).

[2]) Die Bemerkung, die Bischöfe seien nicht für die Rückkehr Cyprians in seine Gemeinde, war sehr angebracht, da derselbe ja wegen seines Fernbleibens von Karthago in Rom angeklagt worden war. Ritschl (S. 42) müht sich darum vergeblich ab, aus den Worten «nec ad vos recedendum» eine interessante Erkenntnis zu gewinnen. Er übersetzt: „auf die Kleriker soll nicht mehr zurückgegangen werden", und legt den Sinn also aus: „dass heisst aber nichts anders, als dass Cyprian jetzt ausdrücklich seinem Klerus das Recht genommen hat, sich als seinen Vertreter anzusehen, welches er demselben in ep. 5 gegeben, in ep. 14 aber schon beschnitten hatte". Cyprian dachte nicht einen Augenblick daran, den Klerikern irgend welche selbstständige oder halbselbständige Stellung zur Erledigung der „Lapsifrage" zuzuerkennen. Er begab sich nie der Regierungsgewalt — wie er andrerseits auch jetzt die Kleriker von den ihnen zustehenden Befugnissen nicht suspendiert.

[3]) Vgl. ep. 27, 1: Lucianus idem pridem se auctorem constituens ut manu eius scripti libelli gregatim multis darentur. Müller (S. 13 f. Anm.) will ep. 23 noch vor ep. 22 ansetzen; doch mit Unrecht. Im besonderen beruft er sich vergeblich auf „den in ep. 22, 1 u. 23 mitgeteilten Beschluss der Konfessoren" (ep. 22, 2 omnes quos Dominus in tanta tribulatione arcessire dignatus est, universi litteras ex conpacto universis pacem dimisimus). Denn unbeweisbar bleibt folgende These: „Wäre der Beschluss schon geraume Zeit vor Ep. 23 gefasst worden, so hätte er ganz gewiss den Gefallenen nicht verborgen bleiben können, sondern sogleich die Wirkung hervorgebracht, die Cyprian dem Brief 23 zuschreibt (s. ep. 27, 2 u. 3)". Wir antworten: Lucian stellte unter Einwilligung anderer Bekenner schon zur

Zeit des 22. Briefes — vor ep. 15—17 massenweise «libelli» aus, aber die Gefallenen wandten sich noch an Cyprian mit Bitten um Aufnahme; erst als dieser in ep. 18. u. 19. ihre Bitte und die «libelli» nicht acceptiert hatte, traten sie und die Bekenner schroff auf (ep. 23, 3), worauf sie eine noch energischere Antwort erhielten (ep. 26).

Epistola 27 (C. presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s.) **und ep. 28** (C. Moysi et Maximo presbyteris et ceteris confessoribus dilectissimis fratribus s.).

Noch bevor ep. 20, der genaue Bericht Cyprians über dessen Thätigkeit, in Rom angelangt ist (s. ep. 27, 1 u. 4), entsenden einerseits der römische Klerus, andrerseits die römischen Bekenner, jener an den Klerus in Karthago, diese an Saturninus, Aurelius und die andern Bekenner Schreiben, welche im Geiste „evangelischer Strenge“ und „starken Festhaltens am Herrengesetze“ verfasst sind. Sie enthalten Bestimmungen über die Behandlung der «lapsi» und wohl auch über die Pflicht des Klerus, für Arme, Verlassene, Verbannte zu sorgen [1]). Diese Bestimmungen decken sich mit denen Cyprians (ep. 27, 4) — sind also jedenfalls der Hauptsache nach nichts anderes als die Wiederholung des 8. Briefes, welchen Cyprian (Anfang Juli, s. ob. ep. 9) in der Urschrift zurückgesandt hat. Was im besondern den Brief der römischen Bekenner an die Kollegen in Karthago anbelangt, so ist der Hauptzweck desselben gleichfalls der, die Confessoren zur Sittenstrenge und Einhaltung der kirchlichen Disciplin zu ermahnen (s. ep. 27, 4) [2]). Die beiden Briefe gehen nicht direkt an den Klerus und die Bekenner in Karthago, sondern werden zuerst dem Bischof Cyprian vorgezeigt (ep. 27, 4 quas accepi ad clerum factas). Die Entsendung derselben durch die Römer findet statt gleichzeitig mit ep. 20 oder etwas später — also zwischen dem 15. und 20. (vielleicht sogar dem 25.) Juli; die Briefe gelangen an Cyprian Ende Juli oder Anfang August.

Cyprian berichtet nun in ep. 27 dem Klerus in Rom alles, was seit Entsendung der ep. 20 in Karthago vorgefallen, „auf’s genaueste“; er schickt ihnen ep. 24 und 25, ferner ep. 23 und ep. 26 zu, ebenso ep. 21 und ep. 22; berichtet von der grossen Verwegenheit der Bekenner und Gefallenen in Karthago und in der Provinz und dankt für die Unterstützung, welche ihm durch die Briefe der Römer an die Karthager „unvermutet“ geworden ist (opportune vero supervenerunt litterae c. 4). Überdies preist er in einem zweiten, gleichzeitigen Schreiben, ep. 28, die römischen Bekenner wegen ihres Glaubensmuts und ihrer Sittenstrenge.

Die Briefe 27 und 28 sind Anfang oder Mitte August 250 enstanden: unmittelbar oder bald nach Empfang der beiden römischen Briefe an den Klerus und die Bekenner in Karthago und nach Entsendung des 26. Briefes durch Cyprian. Überbringer des 27. und 28. Briefes sind zwei niedere Kleriker, welche der Bischof besonders zu diesem Zweck geweiht hat (vgl. ep. 29 und S. 43 Anm. 2).

---

[1]) Vgl. ep. 35: quod si ultra temeritas eorum nec meis nec vestris litteris conpressa fuerit, nec consiliis salubribus obtemperaverint. Hiernach ist das Schreiben des röm. Klerus als Zurechtweisung der karthagischen Ordnungsstörer charakterisiert.

[2]) Ep. 27, 4: in quibus evangelii plenus vigor et disciplina robusta legis dominicae continetur. — Der Brief der römischen Confessores war „an Saturninus, Aurelius und die übrigen" adressiert (ep. 27, 4). Saturninus und Aurelius sind Karthager, da deren Namen zur Ausstellung der «libelli» daselbst missbraucht worden sind (s. ep. 27, 1). Saturninus fanden wir zur Zeit der ep. 21 in Rom (s. d. 7. Anm. o. S. 18); jetzt ist er offenbar nach Karthago zurückgekehrt. Diesen Saturninus und Aurelius, aber auch den Römer Celerinus scheinen die Römer jetzt im Verdacht einer Verletzung der Disciplin zu haben, da Cyprian in ep. 27, 1 ausdrücklich zu betonen sich veranlasst sieht: «Saturninus quoque post tormenta adhuc in carcere constitutus nullas eiusmodi litteras emiserit», den Celerinus lobt (ep. 27, 2) und die Briefe 21 und 22 zusendet, letzteres mit folgendem Bemerken: «ut veritate ipsa disceretis, Celerinus confessor quam sit moderatus et cautus» (c. 2). Der Verdacht der Römer dürfte mit Rücksicht darauf entstanden sein, dass in Karthago auch im Namen Saturnins ausgestellte falsche «libelli» gezeigt wurden und dass Saturninus und Celerinus mit Lucian nicht nur eng befreundet waren, sondern denselben um «libelli» gebeten hatten (ep. 21, 4). Die Römer konnten um so leichter Verdacht schöpfen, als sie höchst wahrscheinlich ep. 21 und ep. 22 nicht gelesen hatten (ep. 27,3 sicut in litteris eiusdem Luciani ad Celerinum factis animadvertetis). Erst Cyprian sendet ihnen die beiden Briefe (in Abschrift) zu. [Saturninus mag noch zur Zeit, da Celerinus den 22. Brief empfing, in Rom geweilt haben und eilte jetzt nach Karthago zu seinem Freunde Lucianus, um denselben wegen seines unerhörten Verhaltens brüderlich zurechtzuweisen. Von Saturninus erhielt dann Cyprian das Original von ep. 22, welche dem römischen Klerus gar nicht vorgezeigt worden war. Da unserer Berechnung zufolge ep. 22 Mitte Mai entstanden ist, so wird Celerinus diesen Brief etwa Ende Mai erhalten haben; Saturninus wird, falls er sich bald darauf nach Karthago begeben hat, hierselbst etwa Mitte Juli angelangt sein. Lucianus liess sich anfangs nicht bekehren, sondern verstieg sich zu der Anmassung, ep. 23 an Cyprian zu schreiben. Daraufhin mag Saturninus seinen Freund aufgegeben und sowohl ep. 22 als auch ep. 21 (den Brief des Celerinus, den er von Lucian erhalten haben wird) dem Bischof Cyprian zugestellt haben. Inzwischen war nach Rom das falsche Gerücht gedrungen, selbst Saturninus hätte zu jener Zeit, da er nach erlittenen Martern im Kerker (in Karthago, wohl noch vor seiner Verbannung und Anwesenheit in Rom) weilte, ungehörige «libelli» ausgestellt. Dieses Gerücht fand in Rom Glauben, weil man auf irgend eine Weise von der Correspondenz zwischen Celerinus und Lucianus erfahren hatte. Darum hegte man, solange man den 21. Brief (des Celerinus) nicht selbst gelesen hatte, Verdacht gegen Celerinus und dessen Freund Saturninus.

Epistola 33, ep. 29 (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.) **u. ep. 35** (C. presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s.).

Der 26. Brief (Cyprians), aber wohl noch mehr die Briefe der Römer (s. bei ep. 27 und 28), hatten die Wirkung, dass nun ein anonymer Brief bei Cyprian ankam, in welchem die Schreiber sich „als Kirche" ausgaben und in ihrem Namen Verordnungen gaben (ep. 33, 1 si autem quidam lapsi ecclesiam se volunt esse — miror quosdam sic scribere voluisse, ut ecclesiae nomine litteras facerent) [1].

Cyprian antwortet in ep. 33 kurz aber energisch und mit Würde den aufdringlichen und frechen Gefallenen; teilt ferner in ep. 29 den Klerikern Näheres über den an ihn geschriebenen Brief mit und berichtet zugleich, dass er zwei Ordinationen vorgenommen habe [2].

Überdies schickt er ep. 33 und 29 mit einem Begleitschreiben (ep. 35) den Römern zu (s. ep. 35) [3].

Die drei Briefe 33, 29 und 35 sind bald nach ep. 27 und ep. 28, etwa zwischen dem 15. und 20. August 250 entstanden. Das trotzige anonyme Schreiben ist sicher sehr bald auf den 26. Brief (geschrieben Anfang August s. o. S. 40) gefolgt, somit unmittelbar oder nicht lange nach ep. 27 und 28 bei Cyprian angelangt. Ebenso wird der Bischof mit seiner Antwort nicht gezögert haben.

[1] Zur Zeit des 23. Briefes hielten die Bekenner sich für die wichtigsten Vertreter der Kirche: scias volumus. — Dass die Presbyter den anonymen Brief veranlasst, giebt Ritschl (S. 49) selbst zu. Was er zur Rechtfertigung der Presbyter auf S. 50 sagt, ist leicht zu widerlegen.

[2] Die Ordinierten sind die Überbringer der beiden Briefe 27 u. 28: Gemäss ep. 35 übermittelten dieselben nicht ep. 33 u. ep. 29, sondern einen andern, „vorher" nach Rom entsandten Brief. Daraus folgt, dass unter dem in ep. 29, 1 genannten (clero in urbe) Brief ep. 27 zu verstehen ist (mit welchem ep. 28 zugleich nach Rom abgegangen ist).

[3] Überbringer des 33. Briefes ist Fortunatus (s. ep. 36, 1). Wohl durch denselben Fortunatus berichtete Cyprian auch über Privatus von Lambese nach Rom: (s. ep. 36, 4.) Der 35. Brief ist der letzte in der Reihe derjenigen Briefe, welche Cyprian nach Rom gesandt hat, ohne vorher auf sein erstes ausführliches Schreiben, ep. 20, eine Antwort erhalten zu haben.

Epistola 30 (Cypriano Papae presbyteri et diaconi Romae consistentes s.) **und ep. 31** (Cypiano Papae Moyses Maximus presbyteri et Nicostratus et Rufinus et ceteri qui cum eis confessores s.).

Betrachtet man das Leben und Handeln Cyprians während der Decischen Verfolgung, seine Flucht und die darauffolgenden brieflichen Verhandlungen als ein Drama, so erscheint der Augenblick nach ep. 35 als der Höhepunkt der

dramatischen Verwickelung; die Zeit um Ende August und Anfang September leitet über zur vollkommensten Anerkennung Cyprians durch Rom, damit zur Scheidung der Elemente in der Gemeinde zu Karthago und zum schliesslichen Siege Cyprians über die schreckliche Verwirrung in der Gemeinde. Desgleichen gestaltet sich von jetzt ab die Forschung nach der Reihenfolge der Briefe und dem geschichtlichen Verlauf der Ereignisse übersichtlicher und leichter. Bevor wir in Verfolgung der weiteren Correspondenz den Gipfelpunkt der Verhandlung verlassen, dürfte ein kurzer Rückblick auf die besprochene Correspondenz geraten sein.

Der feindlichen Partei, den missgünstigen Presbytern in Karthago ist es allmählich gelungen, die Verwirrung zum Höhepunkt zu treiben. — Zuerst nahmen sie sich der Gefallenen an, ohne dabei Cyprian, den Bischof, ganz zu ignorieren (ep. 14, 4); daraufhin, als Cyprian die Entscheidung der Gefallenenfrage aufschob, nahmen sie eigenmächtig die «lapsi» auf und verleiteten zugleich die Confessores durch Schmeichelei zur Ausstellung ungehöriger Friedensbriefe (vgl. ep. 15, ep. 16, ep. 17); ausserdem klagten sie jetzt ihren Bischof wegen seiner Flucht in Rom an. — Infolge der ernsten Mahnung Cyprians, mehr noch infolge der wesentlichen Anerkennung des geflohenen Bischofs seitens des römischen Klerus (ep. 8), unterliessen sie einstweilen die offene Communication mit den Gefallenen (s. ep. 19), schürten aber dafür im geheimen die Verwirrung um so fleissiger. Sie verlangten eine neue mildere «forma» für die Behandlung der «lapsi», welche ungestüm die Aufnahme verlangten (ep. 19) und bekundeten so den Gefallenen ihre Nachsicht. Andrerseits wurden jetzt die Confessores selbst vorgeschickt; zuerst wurde Cyprian in einem anonymen Briefe (ep. 23) aufgefordert, den bereits gegebenen Frieden zu ratificieren und ein Gleiches auch anderen Bischöfen einzuschärfen. Daraufhin, nach Cyprians energischer Erwiderung (ep. 26) und nach dem Empfang der römischen Mahnschreiben (s. ep. 27 u. ep. 28), proklamierten sich die Gefallenen als Autorität, als Sprecher der „Kirche“ (ep. 33) und degradierten damit ausdrücklich den Bischof vom Hirtenamt.

Cyprian kämpfte mit Energie und Würde, aber auch mit weiser Mässigung gegen die zunehmende feindliche Bewegung in Karthago und legte damit zugleich das Fundament zu seiner späteren Grösse und seinem weitgehenden Einfluss. Es gelang ihm, jeden Schatten des Misstrauens wider seine Person sowohl bei den afrikanischen Bischöfen als auch bei den Römern zu verscheuchen.

Was insbesondere Cyprians Beziehung zu Rom anbetrifft, so gewann er nicht nur die Anerkennung sondern die Liebe des dortigen Klerus und der dortigen Bekenner durch sein würdevolles Auftreten, gepaart mit umsichtsvollem Eifer und versöhnlichem Wesen. Mit Würde und männlichem Selbstbewustsein trat er in ep. 9 den Römern gegenüber auf und dokumentierte damit sowohl ein reines Gewissen als auch den mutvollen Entschluss, in jeglicher Lage gegen jeden, und sei er noch so mächtig und angesehen, zu streiten für Recht und Gerechtigkeit. Als er nachher erkannte, dass nicht persönliche Abneigung oder leichtfertige Verdächtigung, sondern wohlgemeinte Fürsorge dem Verhalten des römischen Klerus zu grunde lag, suchte er durch genauen Bericht über seine Handlungsweise und die Vorgänge in Karthago jedes Missverständnis zu zerstreuen. Er schickte nach einander drei Berichte nach Rom, ohne zu warten, bis ihm die Römer auf den ersten Brief antworteten (ep. 20, ep. 27 und 28, ep. 35).

Die Römer, welchen nichts mehr am Herzen lag, als das Gemeinwohl der Kirche und das Seelenheil der einzelnen Christen, suchten in Karthago und weiterhin in Africa den Grundsätzen der wahren Disciplin Geltung zu verschaffen und schrieben darum nach Zurücksendung der ep. 8 durch Cyprian sofort noch einmal, als Vertreter einer „vollen evangelischen Strenge" und einer „kräftigen Gesetzesdisciplin", an die Karthager (s. ep. 27, 4). Dabei beobachteten sie allerdings einstweilen dem geflohenen Bischof gegenüber eine gewisse Zurückhaltung, zu welcher sie unter den obliegenden Verhältnissen mit Fug sich berechtigt und verpflichtet fühlten. Obgleich sie nach Massnahme der eingezogenen Erkundigungen von dem — unlängst ordinierten — Bischof alles Gute vorauszusetzen geneigt waren (ep. 8, 1 quod utique recte fecerit) und darum ihm sowohl den Tod des Bischofs Fabian meldeten als auch die für den Klerus und die Confessores bestimmten Briefe vorlegen liessen (s. ep. 27, 4 quas accepi ad clerum factas), so hielten sie mit einer endgiltigen Anerkennung und mit dem Ausdruck herzlicher Teilnahme an seinem Schicksal einstweilen zurück, bis die Briefe Cyprians, sein gerader, opferwilliger Sinn, das Vertrauen, das er ihnen entgegen brachte, sie vollkommen entwaffneten.

* * *

Nicht sofort nach Empfang der ep. 20, aber sogleich nach Empfang der nachfolgenden Briefe ep. 27 und ep. 28 (als die Unschuld Cyprians, seine hohe Einsicht und sein evangelischer Eifer ausser Zweifel standen), beeilten sich

sowohl der römische Klerus als auch die römischen Bekenner, voll Begeisterung und Liebe zu antworten [1]).

Der 30. Brief, geschrieben vom Klerus [2]), bedeutete für Cyprian eine glänzende Rechtfertigung vor allen, die ihn verdächtigt hatten. Cyprian wird gepriesen als einer, dem die Martyrer wegen seiner Ermunterungsworte (in ep. 11 und ep. 10) zum Danke verpflichtet seien[3]). Auch die Behandlung der «lapsi» durch Cyprian und seine diesbezüglichen Vorschläge finden volle Billigung und Anerkennung (ep. 30, 1). In gleichem Sinne sprechen sich die röm. Martyrer in ep. 31 aus. Diese gross angelegten Seelen geben der unaussprechlichen Freude und dem Troste, die ihnen inmitten des allgemeinen Ruins (ep. 31, 1) Cyprians Pflichttreue und Edelmut gewährt, lebhaften Ausdruck [4]). Die beiden Briefe bedeuten zugleich eine ernste Warnung und Mahnung an die innerkirchlichen Friedensstörer [5]).

Die Briefe 30 und 31 sind Ende August enstanden und Anfang September bei Cyprian angekommen; sie enthalten nämlich, wie gezeigt worden, die Antwort auf ep. 20 und ep. 27 und ep. 28, letztere aber sind gegen Mitte August geschrieben worden (o. S. 42). Die Bekenner in Rom schmachten noch im Kerker (ep. 30, 4; vgl. ep. 31, 1 tamdiu clausos).

---

[1]) Ep. 31 ist sicher nach Empfang des 28. Briefes seitens der Bekenner geschrieben (ep. 31, 1 acceptis litteris tuis erecti sumus) und gemäss ep. 30, 4 (litteras habeas conspirantes cum litteris nostris) zugleich mit ep. 30 dem Bischof Cyprian zugestellt worden. Da nun ep. 28 zusammen mit ep. 27 nach Rom entsandt worden ist (s. Anm. 2 bei ep. 33, 29, 35 S. 43), so ist ep. 30 ein Antwortschreiben auf ep. 20 und ep. 27.

[2]) Verfasser des Briefes ist Novatian (s. ep. 55, 5). — Harnack behauptet (mit Recht), alle Briefe des römischen Klerus — mit Ausnahme von ep. 8 — stammten von Novatian. Es ist wahrscheinlich, dass auch ep. 31 aus der Feder Novatians geflossen ist, welcher die Empfindungen der Martyrer schwungvoll zum Ausdruck bringt, vgl. namentlich c. 8). Haussleiter (S. 359) nennt mit M. Schanz ep. 30 „ein hohles, aufgedunsenes, widerwärtiges Product“, geschrieben von einem der „ohne feinere Bildung“ war, also nicht von Novatian.

[3]) Die Römer sprechen aus dem Hochgefühl ihrer thatsächlichen Tüchtigkeit und rühmen sich derselben (ep. 30, namentl. c. 2). Doch auch ein hl. Paulus bringt in begeisterten Worten das Bewusstsein der eigenen Tüchtigkeit zum Ausdruck. Übrigens bezieht sich das Lob in ep. 30 auf die ecclesia Romana (c. 3). Überdies kannte man in der ersten Zeit des Christentums nicht die künstlichen Demutsäusserungen als euphemistischen Ausdruck der Überzeugung von eigenem innerem Werte. Man freute und rühmte sich seiner Thaten in der Voraussetzung, dass die in Christo mit dem Sprecher verbrüderten Bekenner des Erlösers in den Werken der Gläubigen Gott preisen würden. Ausserdem ist zu bedenken, dass der Verfasser ein bis zum Übermass exaltierter Mann (Novatian) ist und dass die Römer die Gemeinde, insbesondere den Klerus in Karthago zur Nachahmung anfeuern und bewegen wollen.

[4]) Harnack, (S. 20) meint: „Die Confessorenschreiben, die da zeigen, dass sich bereits ein confessorischer Curialstil ausgebildet hat, sind sehr unerfreulich zu lesen und werfen ein trübes Licht auf diese Herren"; S. 33 nennt er ep. 31 ein „plumpes, von Schmeicheleien strotzendes" Schreiben.

[5]) Die Briefe 30 u. 31 sind an Cyprian adressiert, doch sicherlich in weiterer Linie für andere bestimmt. Durch die sachlichen Erwägungen und ihre feierliche und schwungvolle Einkleidung wollen die Römer namentlich andere, die diese Briefe lesen werden, zum Eifer und zur Ordnungsliebe anfeuern.

Epistola 32 (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

Eine so herrliche Anerkennung des Verhaltens und der Grundsätze Cyprians, wie sie durch ep. 30 und ep. 31 diesem geworden, war sicherlich geeignet, die Widersacher in Karthago in die Schranken zu weisen und die rechte Disciplin zu fördern. Darum befiehlt Cyprian im 32. Briefe, dem er ep. 27 (wohl auch ep. 28) und ep. 30 sowie ep. 31 in Abschrift beifügt, Abschriften von den Briefen anzufertigen und an jedermann zu verteilen (ut in ecclesiarum statu quoque modo interim conponendo servetur ab omnibus una fida consensio).

Der 32. Brief ist vor Mitte September 250 entstanden.

Epistola 36 (Cypriano Papati presbyteri et diacones Romae consistentes s.).

Bald darauf kommt ein weiterer Brief der Römer als Antwortschreiben auf ep. 35 bei Cyprian an, zugestellt durch Fortunatus, der (Mitte August) mit ep. 35 nach Rom abgegangen ist (s. o. S. 43). Die Römer geisseln gebührend [1]) die Anmassung der «lapsi», indem sie zugleich die Meinung äussern, die Unordnung hätte nicht so grosse Dimensionen angenommen, wenn „einige" dieselbe nicht grundsätzlich geschürt hätten [2]).

Der 36. Brief ist Anfang September entstanden und Mitte September Cyprian zugestellt worden.

[1]) Die Argumente sind gut und tief gedacht — und decken sich wesentlich mit denen Cyprians, sind aber zum Teil, namentlich der Form nach, originell. Dies zeigt wiederum, wie sachlich Rom handelt.

[2]) Ep. 36, 3: neque enim credimus sine instinctu quorundam ausuros fuisse omnes tam petulanter sibi iam pacem vindicare. Cyprian hat bereits in ep. 20, 3 (sive sua sponte sive alio incitatore), und nicht erst in ep. 43, 2 (Nunc apparet quibus radicibus et quibus viribus staret factio Felicissimi), an Aufwiegler (die Presbyter) gedacht. Darum ist unbegründet, was Ritschl (S. 52) sagt und bedenklich ausnutzt: „Viel eher, als Cyprian, haben die Römer den Zusammenhang der Presbyter mit den Gefallenen geahnt".

Ebensowenig kann das, was Ritschl auf S. 34 f. u. S. 48 f. anführt, beweisen, die karthag. Confessores hätten nach Empfang der in ep. 27, 4 erwähnten römischen Briefe sich bei den Römern entschuldigt. [U. a. weisen die Worte «ut ipsi dicunt» (ep. 36, 2) hin auf das ursprüngliche Verfahren einiger Bekenner, wonach diese die «lapsi» an den Bischof gewiesen haben; s. ep. 15, 1; vgl. auch ep. 22, 2 apud episcopum].

Epistola 37 (C. Moysi et Maximo presbyteris et ceteris confessoribus fratribus s.).

Die wiederholten Nachrichten, welche Cyprian von der immer stärker werdenden Verwirrung in Karthago und dem schamlosen Gebahren der Gefallenen und Bekenner nach Rom gesandt, veranlassen Celerinus (s. o. S. 16 f.), den Freund des Lucianus (s. o. S. 17), nach Karthago zu kommen, (wohl) um hier für die Herstellung der Ordnung zu wirken [1]). Cyprian, der durch Celerinus einerseits über den Glaubensmut der röm. Bekenner, andrerseits über deren Empfindungen gegen ihn selbst Näheres erfahren, dankt denselben für ihre Liebe und preist sie wegen ihrer Standhaftigkeit [2]). Bereits ein volles Jahr schmachten die römischen Bekenner im Gefängnis (c. 2; vgl. ep. 31, 1 nos tamdiu clausos).

Der 37. Brief ist Anfang Januar 251 geschrieben. Nach ep. 37, 2 befanden sich die röm. Martyrer im Kerker bereits zur Zeit, als «illuminabat mundum sol oriens et luna decurrens» (d. h. bald (?) nach dem 21. December); jetzt ist bereits «dignitas caelestis honoris annui claritate» in ihnen gezeichnet, und darf von ihrer «dignitas» gesagt werden, dass «iam revertentis anni volubilem circulum victricis gloriae diuturnitate transgressa est». Ferner wird gesprochen von dem Wechsel der Amtspersonen (Eant nunc magistratus et consules sive proconsules annuae dignitatis insignibus et duodecim fascibus glorientur c. 2). Die Consuln traten ihr Amt anfangs am 13. Sept., später — seit 153 v. Chr. regelmässig am 1. Januar an. Die Proconsuln verliessen um dieselbe Zeit im feierlichen Zuge das Capitol und die Stadt Rom, um nach ihren Provinzen abzugehen. (Vgl. Pieres, Universal-Lexicon. Altenburg 1868 „Consul“ und „Proconsul“; s. o. S. 10 Anm. 2).

[1]) Celerinus war schon zur Zeit des 21. Briefes frei (er hatte am Anfang der Verfolgung gelitten: s. u. ep. 39, 2) und mag auf Anweisung der Römer, insbesondere der römischen Martyrer (einige Zeit nach Ankunft der ep. 35 in Rom) nach Karthago gegangen sein, um hier für Wiederherstellung der Ordnung zu wirken (vgl. ep. 37, 1: Das kurze «Celerinus adveniens» zeigt, dass die Römer den Zweck der Ankunft kannten).

[2]) Die Sprache des Briefes zeigt, dass die Beziehungen des Bischofs zu den Römern, speciell zu den dortigen Bekennern, überaus herzliche sind.

Im übrigen entspricht die herzliche Sprache dem Verdienste, welches die römischen Martyrer sich erworben. Sie zeigen der Welt und den «lapsi», dass es noch Christen giebt, denen Religion etwas gilt — und leiten eine Regeneration der Kirche ein. Man wird sie vielleicht gerade darum so lange im Kerker behalten haben, um sie und durch sie andere eventuell doch zum Falle zu bringen (vgl. ep. 37, 4 nutantem multorum fidem martyrii vestri veritate solidastis). Also nicht niedrige Schmeichelei, sondern edle und aufrichtige Gesinnung Cyprians spricht sich im 37. Brief aus.

Epistola 34 (C. presbyteris et diaconibus fratribus s.).

In die Zeit nach erfolgtem Wechsel der Amtspersonen, Ende Januar oder Februar — fällt der 34. Brief Cyprians an seinen Klerus. Es herrscht bereits halber Friede. Bischöfe erscheinen in Karthago und halten mit dem Klerus Zusammenkünfte (c. 1 u. 3), und Kleriker kehren allmählich wieder heim (c. 4). Der Klerus in Karthago selbst bietet ein merkwürdiges Schauspiel. Er verurteilt zwar den Presbyter Gaius Didensis (aus Dida?), jedenfalls einen fremden Geistlichen, sammt dessen Diakon, da derselbe den Gefallenen die volle Kirchengemeinschaft erteilt hat (c. 1), und Cyprian lobt ihn deswegen in ep. 34. Doch folgt aus einzelnen Äusserungen des Heiligen, dass die Verurteilung des Gaius Didensis nur mit innerem Widerstreben von einigen Presbytern vollzogen worden ist (vgl. c. 2). Darum befiehlt Cyprian, falls in Zukunft jemand, sei es aus dem karthagischen, sei es aus dem ausserkarthagischen Klerus, den «lapsi» die Kirchengemeinschaft gewähren sollte, diesen zu excommunicieren (c. 3 interea si quis immoderatus et praeceps sive de nostris sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communicatione nostra arceatur). Weitere Entscheidungen, namentlich betreffs der in der Verfolgung geflohenen Kleriker, verschiebt der Bischof für die gemeinsame Beratung auf einem abzuhaltenden Concil (c. 4).

Epistola 38 (C. presbyteris et diaconibus item plebi universae s.); **ep. 39** C. presbyteris et diaconibus et plebi universae fratribus s.); **ep. 40** (C. presbyteris et diaconibus et plebi universae carissimis ac desiderantissimis fratribus s.) [1].

Auch bei Cyprian selbst, in dessen Versteck, erscheinen Bischöfe [2], zu dem Zwecke, um über die Reorganisation der Hauptgemeinde Africas, der Gemeinde in Karthago, zu beraten. Zunächst sucht man den karthagischen Klerus, der zum Teil unzuverlässig, zum Teil gefallen oder geflohen und nicht zurückgekehrt ist (ep. 34, 4), durch treue Kleriker zu ergänzen.

Aurelius wird als Lektor ordiniert [3]) — Cyprian berichtet darüber in ep. 38. Ferner wird Celerinus dasselbe Amt verliehen — Cyprian zeigt dies seinem Klerus und dem ganzen Volke an in ep. 39 [4]). Endlich wird der Presbyter Numidicus dem karthagischen Priestercollegium eingereiht — Cyprian berichtet darüber in ep. 40 [5]).

Die drei Briefe — ep. 38, 39, 40 — dürften im Verlauf des Monats Februar 251 entstanden sein.

[1]) Diese drei Briefe sind nicht zugleich abgeschickt worden, trotzdem sollen sie ausnahmsweise in einem Abschnitt besprochen werden.

[2]) Cyprian kann sie selbst eingeladen haben.

[3]) Aurelius ist identisch mit demjenigen, an welchen die römischen Bekenner geschrieben haben (vgl. ep. 27, 4). Er mag ebenso wie Saturninus verbannt gewesen, dann zurückgekehrt und infolge der zunehmenden Unordnung in Karthago zum Bischof Cyprian gegangen sein. — Cyprian will mit ihm alsbald nach Karthago zurückkehren (ep. 38, 2).

[4]) Ep. 39 ist längere Zeit nach ep. 38 entstanden, dies zeigt c. 5. Hier wird schon erwähnt, Aurelius u. Celerinus seien als Priester ausersehen (provectis et corroboratis annis suis, doch sollen sie jetzt schon «portio presbyterorum» erhalten), während in ep. 38, 2 nur allgemein ein höherer Grad für Aurelius in Aussicht gestellt wird.

[5]) Ep. 40 dürfte noch später als ep. 39 geschrieben sein, da der Bischof schon begonnen hat, Vorbereitung zur Rückkehr zu treffen (ep. 41).

Epistola 41 (C. Caldonio et Herculano collegis item Rogatiano et Numidico compresbyteris s.); **ep. 42** (Caldonius cum Herculano collegis item Rogatiano cum Numidico presbyteris.); **ep. 43** (C. plebi universae s.) [1]).

Im 38. Briefe hatte Cyprian seine und des neu ordinierten Lektors Aurelius Ankunft in Karthago in Aussicht gestellt (c. 2) und hatte sich nachher noch mit andern Klerikern umgeben. Darauf that er einen neuen Schritt, um die karthagische Gemeinde zu festigen. Er schickte zwei Bischöfe und zwei Priester, Numidicus und Rogatian [2]), nach Karthago. Dieselben sollten die Christen prüfen, Bedürftige mit Geld, das sie von Cyprian erhalten hatten [3]), unterstützen und geeignete Personen als künftige Kleriker und Kirchendiener vorschlagen (ep. 41, 1). Cyprian begann damit die Leitung seiner Gemeinde gewissermassen durch «legati a latere» auszuüben und die bisherigen Befugnisse des Klerus zu beschränken. Daraufhin erschraken diejenigen, denen es vor Cyprian's Heimkehr und dem Wiedereintritt geordneter Verhältnisse graute. Ewas musste darum gethan werden. Die Presbyter freilich wagten sich noch nicht hervor, aber sie schickten Felicissimus vor. Felicissimus war Diakon [4]) und hatte als solcher die Armenpflege zu verwalten. Er er-

klärte die Wirksamkeit der Abgesandten Cyprians als einen Eingriff in seine Diakonatsrechte und erhob sich mit einem bedeutenden Anhang gegen die bischöfliche Gesandtschaft. Er verbot allen, von letzteren Unterstützung anzunehmen; ja, er drohte denjenigen, die es mit Cyprian hielten, mit Auschliessung von der Kirchengemeinschaft und Vorenthaltung der Verzeihung selbst auf dem Todesbett (ep. 41, 1 comminatus sit etiam fratribus, quod secum in morte non communicarent, qui nobis obtemperare voluissent) [5]. Die Gesandten verliessen, wohl um die Aufregung nicht zu steigern und den Heiden keinen Anlass zu neuen Feindseligkeiten zu bieten, schleunigst die Stadt (vgl. ep. 41, 2), nachdem sie Felicissimus und Augendus, von den Auswärtigen aber einen gewissen Repostus, ferner Irene und die Näherin Paula excommuniciert hatten [6], und berichteten darüber an Cyprian in einer «adnotatio», einer kurzen Anzeige [7]. — Cyprian, tiefbetrübt, dass es ihm nicht vergönnt ist, alle Christen friedlich zu sammeln (cf. ep. 41, 1), ratificiert endgiltig und absolut die Excommunication des Felicissimus; die anderen, namentlich Augendus, werden bedingungsweise, falls sie in Widersetzlichkeit verharren (ep. 41, 2), excommuniciert. Der Bischof spricht dies aus in dem 41. Briefe, welchen die früher genannte Gesandtschaft den „Brüdern“ vorlesen [8] und an den Klerus nach Karthago schicken soll. Die Gesandten sollen zuvor (in dem Briefe) diejenigen als excommuniciert vermerken, welche sich Felicissimus (inzwischen endgiltig) angeschlossen haben (c. 2). Damit wahrt Cyprian seiner Gesandtschaft auch fernerhin die Rechte, ihn zu vertreten [9], und anerkennt — mit geringen Modificationen — die von ihr getroffenen Massnahmen [10].

In Erwiderung auf den 41. Brief teilt Caldonius im Namen aller übrigen und eines dritten Bischofs, Victor — in ep. 42 — mit, sie hätten, wie er (Cyprian) es ja wisse (quod ex adnotatione scire debuisti [11]), Felicissimus, Augendus, Repostus, Irene und Paula, ausserdem Sophronius und Soliassus excommuniciert [12].

In ep. 41 hatte Cyprian seine Freude darüber ausgesprochen, dass die meisten, bezw. sehr viele (plurimi c. 2), sich Felicissimus nicht angeschlossen hatten. Bald sollte diese Freude gemindert werden durch ein neues Ereignis: Er erfährt, dass fünf [13]) Priester auf Seiten des Felicissimus stehen und selbst die Urheber des Schismas gewesen sind [14]. Er beeilt sich darum, durch einen Brief an die Gemeinde — ep. 43 — dem Unheil zu steuern. Er weist hin auf die Feindschaft

der betreffenden Priester, mit der diese ihn „von Anfang seines Episcopats“ an verfolgt, wendet sich an Verstand und Herz des Volkes, verwebt Aussprüche der hl. Schrift mit gewählten rhetorischen Wendungen und tief psychologischen Bemerkungen und wendet alles auf, was Eindruck machen kann, um den Diakon und die ihn beschützenden Priester zu isolieren. Er bedauert ferner, wegen der genannten Umtriebe und aus Furcht vor neuen Unruhen nicht zu Ostern inmitten seiner Gemeinde erscheinen zu können [15]), stellt aber seine Heimkehr für die Zeit bald nach Ostern in Aussicht [16]). Alsdann werde er mit seinen Kollegen zum Zwecke einer Entscheidung aller brennenden Fragen ein Concil abhalten, auf welchem auch das Volk gehört werden solle.

Die Briefe 41 und 42 dürften in der ersten Hälfte, ep. 43 in der zweiten Hälfte des März 251 entstanden sein [17]).

---

1) Vgl. oben S. 50 Anm. 1.

2) Rogatian war der Vertraute Cyprians (vgl. ep. 7). Derselbe wurde eingekerkert (ep. 6), verbannt (ep. 13) und ist jetzt zu Cyprian gegangen.

3) Cyprian besass Privateigentum. Ob seine Äcker wieder frei gegeben wurden, steht nicht fest; vielleicht hatte er noch eine Geldsumme verwahrt (s. ep. 66, 4; ep. 5, 1; vgl. Ritschl S. 56 f.)

4) Felicissimus war von Novatus, ohne Wissen Cyprians (ep. 52, 2 nec me sciente) zum Diakon erhoben worden. [Novatus wird ihn durch einen fremden Bischof haben weihen lassen. So auch Müller, a. a. O. S. 212. M. nimmt an, dass Felic. erst nach ep. 43 durch Novatus zum Diakon erhoben worden sei. Doch sind seine diesbezüglichen Argumente nicht beweisend]. Die Cyprian feindliche Partei besass keine gleichgesinnten Diakonen (ep. 43, 1), darum stellte sie im geheimen („indem sie den späteren Aufstand vorbereitete“) einen Diakon auf (Ritschl S. 57 u. 173; Benson S. 115; Fechtrup S. 110 Anm. 4; vgl. ep. 34, 3 u. ep. 18, 1 apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint). — In dem Schisma des Felicissimus einen Kampf des Presbyterial- gegen das Episcopal-System finden zu wollen, ist ganz verfehlt (gegen Rettberg s. Fechtrup S. 81). Nichts spricht dafür: Wenn Cyprian einzelne Ordinationen, ohne den Klerus gefragt zu haben, vornahm (s. ep. 38. 39. 40), so war das gewiss eine Umgehung der sonst üblichen Ordnung, aber eine vernünftige, offene und berechtigte. Cyprian macht kein Hehl daraus, dass er die Lücken des treuen Klerus ausfüllen wolle. Übrigens müssten diejenigen, welche noch bei Cyprian den Kampf einer (alten) Presbyterial- gegen die (neue) Episcopal-Ordnung zu finden behaupten, eine principielle Widersetzlichkeit der Presbyter gegen Übergriffe der bischöflichen Machtbefugnisse zeigen. Cyprian selbst behandelt die Presbyter von Anfang an als solche, die gehorchen müssen. Benson (S. 115) kann gleichfalls in dem Schisma des Felicissimus „kein Symptom für antipresbyterianische und antiepiscopale Theorie“ entdecken.

5) Man wird ganz besonders dem Bischof die Unterstützung durch Geld als Bestechung ausgelegt und jeden, der von ihm Geld annahm, der Mitschuld der Sünde angeklagt haben. Ritschl (S. 57) sagt: „Die beabsichtigte Geldverteilung war einmal eine Beeinflussung der Laien (plebs ep. 41) im grossen Stil, und ausserdem wollte sich Cyprian durch sie Creaturen schaffen, augenscheinlich um den Einfluss der alten Kleriker einzudämmen“. Die Darstellung Ritschl enthält gewiss viel Wahres, aber ungerechtfertigt,

unbegründbar ist das Verdammungsurteil, welches dieser Kritiker über den moralischen Wert der That Cyprians zu fällen versucht (S. 57 ff.). Cyprian bedurfte der Geldunterstützung nicht, um der Gemeinde und des Klerus wieder rechtlich Herr zu werden (seine Obergewalt konnte ihm, so lange er kein Verbrechen begangen, nicht genommen werden); er benutzte das Geld, um leichter, schneller zum Nutzen der Gemeinde und einzelner Christen wieder geordnete Verhältnisse zu schaffen (und dazu ist ja selbst das Kirchenvermögen da!). Weil er dabei sein Privatvermögen an Würdige verteilen liess, war sein Verfahren auch von rein moralischem Standpunkte aus absolut unanfechtbar. Falsch deutet R. die Worte «ep. 41, 2 stipendia ecclesiae episcopo dispensante»; «stipendia ecclesiae» sind hier nicht die „Geldspenden", sondern geistige „Gnadenspenden" der Kirche. Müsste man die Worte stipendia eius (ecclesiae) nicht „Gnaden-", sondern „Geldspenden" deuten, dann liesse Cyprian nicht sein Privat- sond. Kirchenvermögen verteilen (wie Müller, S. 35 will). — Statt «in morte» (ep. 41, 2) lesen einige «in monte». Letztere Lesart ist unwahrscheinlich (vgl. Ritschl S. 58, Fechtrup S. 112 Anm. 1). Benson (S. 112 f.) plaidiert für «in monte».

[6]) Die übrigen, welche es mit Felicissimus hielten, waren wohl lauter «lapsi».

[7]) Ritschl (S. 60) übersetzt «adnotatio» „Klageschrift".

[8]) Diese „Brüder" dürften ausserhalb, aber unweit der Stadt Karthago wohnende Christen sein, welche die Gesandten Cyprians aufgenommen haben. Vielleicht sind es Karthager, welche zusammen mit den Gesandten vor den Aufwieglern geflüchtet sind.

[9]) Ritschl (S. 56) meint, die Gesandten seien nur insofern «vicarii» Cyprians, als sie sein privates Geld in Karthago verteilen sollen; doch die Thatsachen, welche er zum Beweise anführt, Cyprian habe die betreffenden Personen nicht als wirkliche Gesandte betrachtet, sind teils nicht zutreffend, teils nicht beweisend. (Vgl. gegen Ritschl auch Müller, S. 35).

[10]) Ritschl (S. 59) nennt ep. 41 „ein eigentümliches Zeugnis für Cyprians Verlegenheit", weil dieser als Excommunicationsgrund nicht den Widerstand gegen den Bischof und dessen Gesandte, sondern andere Sünden: als Raub, Ehebruch angebe. — Doch ist dem Bischof Cyprian auch die Widersetzlichkeit gegen die kirchliche Gewalt ein Excommunicationsgrund und zwar der Hauptgrund. Befiehlt doch Cyprian alle, welche in Widersetzlichkeit verharren sollten, eo ipso zu excommunicieren. Er wollte aber ausserdem noch etwa dieses hinzufügen: Felicissimus hat am wenigsten Grund, sich über mein Verhalten (angeblichen Bestechungsversuch) zu empören, da seiner wegen schwerer Verbrechen die Verantwortung wartet; ja die über ihn ausgesprochene Excommunication ist jene Strafe, welche ihn schon jetzt geradezu treffen musste, da zu seinen früheren Verbrechen, wie durch glaubwürdige Zeugen festgestellt worden ist, noch der Ehebruch hinzugekommen ist (s. c. 2).

[11]) Der Ausdruck «Quod scire debuisti» enthält nicht notwendig Entrüstung oder Unwillen (vgl. ep. 53; 58, 1 u. ep. 22, 2 scire debuisti, quid circa nos actum sit).

[12]) Fechtrup (S. 114 Anm. 2) betrachtet ep. 42 als ein Rundschreiben an Cyprian und andere Bischöfe Africas; Ritschl (S. 62) nennt den 42. Brief richtiger „eine Nachricht an Cyprian". — Dagegen sind Ritschl's Ausführungen über «adnotatio» (S. 60 f.) unbegründet. Er meint die «adnotatio» („Klageschrift") sei von den Gesandten Cyprians auch an Cyprian, aber primär an den Klerus in Karthago gesandt worden. Der Klerus sollte (angeblich) das Urteil über die Felicissimianer fällen. R. meint ferner, die (in ep. 42) berührte «adnotatio» sei nach ep. 41 erlassen worden. Doch ist diese Deutung, welche wiederum darauf ausgeht, die Gewalt des Bischofs gegen-

über dem Klerus herabzusetzen, unbegründet. Vielmehr stellten die Abgesandten Cyprians, da sie ursprünglich keine Vollmacht zu excommunicieren von Cyprian erhalten hatten, Felicissimus und die Übrigen auf die Angeklagtenliste (adnotatio) und schickten letztere dem Bischof Cyprian zu. Dieser ratificierte teilweise den Vorschlag seiner Gesandtschaft und erteilte überdies derselben die Vollmacht, in Zukunft rechtskräftig selbst die Excommunication über andere zu verhängen. Darum ist ep. 42 selbst eine „Mitteilung", keine «adnotatio« („Anklageschrift"). — Die Excommunication selbst erfolgte unter Hinzuziehung eines dritten Bischofs (Victor, s. Adresse bei ep. 42 und ep. 41), um so dem Urteil gegen diejenigen, welche Cyprian verdächtigten, auch in den Augen der Gemeinde, eine grössere — selbstständige Kraft zu verleihen (vgl. ep. 30, 8 cum quibusdam episcopis). — Müller (S. 42 f.) sagt: „Adnotatio bedeutet nie Klageschrift, sonder vor allem den Bescheid, den z. B. der Kaiser auf einem ihm vorgelegten Bericht ein schreibt („Randbescheid") u. s. w.; dann überhaupt eine Bemerkung, die man auf ein Schriftstück einschreibt. Adnotiert wird also z. B. jemand, der in die Liste derer gesetzt wird, die vorgeladen oder deportiert werden sollen". Diese Definition Müllers über «adnotatio» bestätigt vielmehr die Möglichkeit einer Übersetzung auch mit „Klageschrift"; darum sind Müllers Ausführungen über «adnotatio» nur insofern beachtenswert, als derselbe von der „ganz verwickelten Geschichte", welche Ritschl „zumeist an den dünnen Faden des Wortes adnotatio" spinnt, nichts wissen will.

[13]) Ep. 43, 3. Der 5. Presbyter ist wohl Gaius Didensis (ep. 34, 1); die vier anderen sind in ep. 14, 4 genannt. Müller (S. 214 f.) zählt Gajus nicht zu den 5 schismatischen Presbytem des 43. Briefes, doch ohne überzeugende Gründe.

[14]) Die Priester werden nach Bekanntwerden der ep. 41 und nach Gutheissung der Excommunication des Felicissimus durch Cyprian nunmehr Felicissimus in Schutz genommen haben: Sie haben früher andere, zuerst die Confessores, dann Gajus Didensis (ep. 34), endlich Felicissimus vorgeschoben, jetzt mussten sie vortreten.

[15]) Cyprian mochte befürchten, die Presbyter könnten gegen ihn bei der Staatsbehörde agitieren. Diese Befürchtung lag nahe; denn, dass diese Geistlichen sich mit der weltlichen Behörde gut standen, zeigt der Gang der Verfolgung und die Worte in ep. 14, 2: quorum minime illic invidiosa et non adeo periculosa praesentia est.

[16]) Ep. 43, 7: ut repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis.

[17]) Cyprian bezeichnet in ep. 43, 4 seine freiwillige Verbannung als zweijährig (exilium iam bienni). Es sind jedoch nicht zwei volle Jahre.

Zweites Kapitel.

Reihenfolge der Briefe aus der Zeit der Päpste Cornelius und Lucius (251—253).

Ep. ep. 44—61 und ep. 64; sowie die Schriften «De lapsis», «De unitate» und «Ad Novatianum» [1]).

Drei wichtige Angelegenheiten füllen den bezeichneten Zeitraum aus und rufen die bezügliche Correspondenz Cyprians hervor: das Schisma in Karthago, die Regelung der Gefallenenfrage, und ein grosses Schisma in der römischen Kirche, das Schisma des Novatian. — Die Darstellung der genannten Zeitfragen kann sich nur auf wenige sichere Daten stützen; streng genommen steht nur der 5. März als Todestag des Lucius fest (Fechtrup. S. 168, Benson S. 127 Anm.). Doch kann man durch Vergleichen verschiedener Quellen ein befriedigend genaues Bild der Ereignisse gewinnen und die Reihenfolge der Briefe selbst festlegen. Die Hauptquelle freilich sind die Cyprianischen Briefe selbst, vor allem ep. 44 — ep. 61 und ep. 64. Ferner sind zu vergleichen die (echten) Cyprianischen Schriften «De unitate» und «De lapsis» und der pseudocyprianische Tractat «Ad Novatianum». Ausserdem sind wichtig einzelne Nachrichten bei Eusebius (h. e. VI, 43—46; VII, 1. 2. 10) und die Angaben über die Amtsjahre der römischen Bischöfe bei Eusebius und im Catalogus Liberianus [2]). Unsere Darstellung sowohl der Reihenfolge der Briefe als auch der Ereignisse ist mehrfach neu und weicht von den zahlreichen bereits gebotenen Erklärungsversuchen ab [3]).

---

[1]) **Ep. 58** gehört sehr wahrscheinlich auch zu diesem Zeitraum und ist alsdann chronologisch fixierbar. **Ep. 62** ist unbestimmbar. **Ep. 66** ist sehr wahrscheinlich erst nach dem Tode des Lucius entstanden (s. u. Kap. IV). **Ep. 63** und **ep. 65** sind zwar in dem 2. Zeitabschnitt (unter Cornelius oder Lucius) entstanden, aber auf die Reihenfolge nicht näher festzustellen.

[2]) Über den bezüglichen Wert und das gegenseitige Verhältnis der beiden Kataloge s. namentl. A. Harnack, Die Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1897. 2. Teil 1. Bd. — Cornelius regierte nach

Eusebius (h. e. VII. 1) «tribus circiter annis» (nach Hieronymus 2 ann.); nach Cat. Lib. ann. 2, mens. 3, dies 10. Lucius regierte nach Euseb. (h. e. VII, 2) «vix octo mensium spatio» (nach Hier. 8 mens.); nach Cat. Lib. annos 3, mens. 8, dies 10. [Nur «menses 8» ist sicher als ursprünglich zu betrachten, die übrigen Zusätze sind durch Abschreiber eingeschoben worden]. — Über die Regierungsjahre der Kaiser besitzen wir keine sicheren Daten; keine über den Tod des Decius. Von dem Nachfolger des Decius, Gallus, heisst es bei Euseb. VI, 10, er habe geherrscht «vix biennio». Wir wissen nur, dass bereits am 22. October (253) Valerianus, der Nachfolger des Gallus, Kaiser war (s. Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. 13 S. 5 Anm. 2). Vgl. unt. ep. 64 Anm. 1 und ep. 61 Anm.

[3]) Über die Zeit der Päpste Cornelius und Lucius haben u. a. geschrieben: O. Ritschl, S. 65—110; Fechtrup S. 103 u. 116—177; Seefelder, Zur Chronologie der röm. Päpste Cornelius und Lucius (Theolog. Quartalschrift 1891. Bd. 73 S. 68—94); Allard, l'empire et l'église pendant le règne de Gallien (Revue des questions historiques. Paris 1887 p. 36—95); Ders., le pontificat de St. Corneille et la persécution de Gallus . . . (Revue . . . 1885. p. 112—140, 391—448); Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/8 (Texte und Untersuchungen 1895. Bd. 13 S. 5 ff.). — Harnack (Texte u. Unters. 1900. Neue Folge Bd. V. Heft 3 S. 125) bemerkt treffend: „Das Studium der novatianischen Bewegung ist nicht leicht; denn aus kleinen Stücken, aber freilich aus sehr zahlreichen, muss man hier in mühsamer Arbeit ein Bild zu gewinnen suchen".

Ep. 44 (C. Cornelio fratri s.).

Der 44. Brief ist das erste von denjenigen uns erhaltenen Schreiben, welche Cyprian nach seiner Heimkehr nach Karthago erlassen hat. Der Brief ist an den neugewählten römischen Bischof Cornelius gerichtet und bedeutet wesentlich die Anerkennung des Cornelius als Bischof durch Cyprian und die afrikanischen Kollegen. Der ep. 44 gehen geschichtlich viele wichtige Ereignisse voraus, deren Kenntnis zum Verstehen der auf den ersten Blick sehr verworrenen Einzelheiten, welche der 44. Brief enthält, notwendig ist. Der Verlauf und die Aufeinanderfolge dieser Ereignisse lassen sich nur durch mühsames Vergleichen der ep. 44 mit ep. 45 und ep. 48 unter Mitberücksichtigung noch mehrerer anderer Briefe entwirren; sie stellen sich alsdann folgendermassen dar:

Cyprian hatte bereits kurz vor Ostern sein baldiges Erscheinen zu dem nach Ostern abzuhaltenden Concil in Aussicht gestellt (ep. 43, 3. 4 und 7). Seine Hoffnung wurde diesmal nicht getäuscht. Dagegen trat einer schnellen Beilegung der Unordnung und der Streitfragen ein neues Unheil unerwartet hindernd in den Weg. Kaum waren die ersten Bischöfe nach Ostern bei Cyprian in Karthago erschienen, als daselbst zwei Gesandtschaften aus Rom anlangten, eine von Cornelius, die andere von Novatian. In Rom war nämlich unter Mit-

wirkung von 16 Bischöfen und der grossen Mehrzahl des Volkes (ep. 55, 8 u. 24) Cornelius zum Bischof gewählt worden (ep. 45, 1 u. 3; ep. 48, 4). Dennoch stellte eine Gegenpartei, beeinflusst durch Novatian, diesen unmittelbar darauf als Gegenbischof auf (ep. 45, 2; ep. 44, 1). Das Motiv zu dieser Gegenwahl war in erster Linie der Hochmut Novatians; als der hervorragendste Mann unter dem römischen Klerus hatte er bereits während der Sedisvakanz an der Spitze des letzteren gestanden [1]) und sicher gehofft, Bischof zu werden. Als unmittelbare Ursache wurden verschiedene angebliche Vergehen des Cornelius ins Feld geführt (ep. 45, 2 quae ex diverso in librum missum congesta fuerant acerbationibus criminosis). Man beschuldigte denselben namentlich, er sei ein «libellaticus» (ep. 55, 10) [2]). Diese thatsächlich unwahren Gerüchte fanden bei einigen (in Rom und anderswo) wahrscheinlich deshalb Glauben, weil Cornelius als Vertreter der milderen Praxis in der Behandlung der «lapsi» sich hervorgethan haben wird [3]). Cyprian liess in der Versammlung nur den Brief des Cornelius, nicht den Novatians, vorlesen (ep. 45, 2). Um jedoch volle Gewissheit über den wahren Thatbestand zu gewinnen, wurden zwei Bischöfe, Caldonius und Fortunatus, nach Rom gesandt. Dieselben sollten bei den an der Wahl des Cornelius beteiligten Kollegen nachfragen. Inzwischen aber sollte alles unentschieden bleiben (ep. 48, 2 ut omnia interim integra — suspenderentur; 45, 3; 44, 1), obgleich die Partei des Novatian ungestüm forderte, mit ihren Klagen gehört zu werden (ep. 44, 1). Cyprian selbst schloss aus dem Verhalten der Gesandten, Cornelius sei rechtmässig gewählt worden, und äusserte sich in diesem Sinne zu den Bischöfen [4]). Den zwei nach Rom abgehenden afrikanischen Bischöfen gab Cyprian Briefe mit, welche über Felicissimus handelten (wohl ep. 41 und ep. 43, vgl. ep. 45, 4) und Cornelius vorgelegt werden sollten [5]).

Dies alles geschah noch vor dem eigentlichen Zusammenkommen der afrikanischen Bischöfe zur Frühlingssynode [6]).

Nach Absendung der zwei Bischöfe nach Rom und vor der Frühlingssynode ging Cyprian mit einem anderen Bischof, Liberalis, nach Hadrumet (s. ep. 48). Der Klerus von Hadrumet erfuhr auf diese Weise, dass bezüglich der römischen Bischofswahl einstweilen alles «in suspenso» zu lassen sei; darum adressierte er, als er in einer uns näher nicht bekannten Angelegenheit sich an Rom wandte, nicht an Cornelius sondern an den römischen Klerus, obgleich er vorher bereits an Cornelius adressiert hatte [7]).

Alsbald kamen die afrikanischen Bischöfe in grosser Zahl nach Karthago zum Concil — und auch sie beschlossen einstweilen mit der Anerkennung des Cornelius zu warten (plurimi collegae expectavimus ep. 44, 1). Inzwischen berieten sie über die «lapsi».

Was Cyprian bezüglich der Rechtmässigkeit der Wahl des Cornelius von Anfang an vermutet hatte, wurde bestätigt. Zwei römische (italienische) Bischöfe, Pompeius und Stephanus, kamen persönlich nach Karthago, um hier der Wahrheit Zeugnis und Glauben zu verschaffen (ep. 44, 1) [8]. Daraufhin wurde Cornelius freudevoll anerkannt, Novatians Gesandte aber, welche schon vorher wegen mutmasslichen Schismas vorläufig excommuniciert worden waren [9], wurden jetzt mit grossem Unwillen endgiltig abgewiesen, indem man ihnen das grosse Verbrechen, eine „Häresie“ begangen zu haben, vorwarf (ep. 44, 2). Die Gesandten Novatians agitierten jetzt bei einzelnen Christen in Karthago und in anderen Ortschaften für ihren Candidaten; vielleicht hatten sie schon seit Beginn ihres Aufenthalts in Africa, jedoch mehr im geheimen, dasselbe gethan (ep. 44, 3).

Cyprian beeilt sich nun, über die erfolgte Anerkennung des Cornelius letzterem zu berichten. Er thut dies in ep. 44. Der Überbringer des Briefes ist ein Presbyter Primitivus; derselbe soll dem nunmehr anerkannten Bischof persönlich Genaueres über das, was in Karthago sich zugetragen, schildern [10].

---

[1]) Vgl. Harnack, Abhandlungen S. 1—36.

[2]) Die Beziehungen des Cornelius zu dem gefallenen Bischof Trofimus (s. ep. 55, 11) wurden erst später gegen den röm. Bischof ausgenutzt. Ritschl (S. 75) nimmt mit Fechtrup (S. 134) an, die Aufnahme des Trofimus sei die unmittelbare Ursache zur Gegenwahl gewesen (und Novatian sei erst später gewählt worden). R. nimmt ferner eine zweimalige Gesandtschaft Novatians nach Karthago an. Zuerst sei vor der Wahl Novatians ein Brief (ein Protestschreiben) gegen die Bischofswahl des Cornelius zugleich mit dem von letzterem entsandten Briefe bei Cyprian angekommen (S. 75). Alsdann, nach erfolgter Gegenwahl, sei eine zweite (feierliche) Gesandtschaft nach Karthago gegangen. Doch trifft die Darstellung Ritschls nicht zu. Im Gegenteil, in ep. 55, 10 u. 11 wird wiederholt betont, Trofimus sei durch einen Concilsbeschluss als Laie aufgenommen worden und zwar «ab episcopis plurimis» (c. 11). Dieser Concilsbeschluss aber wurde nicht von den 16 an der Wahl des Cornelius beteiligten Bischöfen „unmittelbar nach der Wahl Cornels“ (Ritschl S. 79 Anm. 1), sondern von einem später abgehaltenen Concil gefasst (s. u.). Auch Benson (S. 165) nimmt eine spätere Aufnahme des Bischofs Trofimus an. — Wenn Cyprian (ep. 45, 2) den Novatian zur Zeit, als dessen Gesandtschaft in Karthago erscheint, einen „Presbyter“ nennt (cum ad me talia adversum te et conpresbyteri tecum considentis scripta venissent), so folgt daraus nicht, dass letzterer noch nicht als Gegenbischof aufgetreten ist. Cyprian erkennt dessen Episcopat eben nicht an.

[3]) Cornelius stand im Gegensatz zu Novatian, dem Haupte der strengeren Partei, zu welcher auch die meisten römischen Bekenner gehörten. — Novatian liess sich von drei Bischöfen konsekrieren, die er aus der Provinz heranzulocken verstand (Euseb. h. e. VI. 43). Vgl. zum Rigorismus des Novatian u. a. ep. 30, 2 sq.; Harnack, Abhandl. S. 33 und Benson, S. 121 ff.

[4]) Ep. 45, 2: singulorum auribus intimavimus.

[5]) Ep. 45, 4: ad te legenda. Der Brief sollte sicherlich nur dann dem Cornelius vorgelegt werden, wenn dieser, was man allerdings erwartete, als rechtmässiger Bischof befunden werden würde (so auch wesentlich Ritschl S. 81).

[6]) Alle diese Vorkehrungen wurden von «conplures sacerdotes» getroffen (ep. 48, 2). Vgl. ep. 45, 2. In ep. 44, 1 ist von «collegae plurimi» die Rede (ego et collegae plurimi, qui ad me convenerant, expectavimus adventum Caldonii et Fortunati, quos ad te nuper legatos miseramus). Doch sind hier diejenigen Bischöfe gemeint, welche später, als die Rückkehr der nach Rom abgesandten Bischöfe erwartet wurde, zahlreich zum Concil zusammenkamen. Dass damals Cyprian bereits nach Karthago zurückgehrt war, folgt aus der Äusserung (ep. 45, 2), dass der Beschluss betreffend die Entsendung von Bischöfen nach Rom inmitten des Volkes, des Klerus und «considentibus Dei sacerdotibus et altari posito» gefasst worden sei. — Felicissimus war noch nicht auf einem Concil gerichtet worden, da Cyprian den nach Rom abgehenden Bischöfen nur seinen eigenen Brief (geschrieben noch vor seiner Rückkehr nach Karthago) mitgeben konnte (ep. 45, 4). Cyprian wird, nach Empfang der Briefe des Cornelius und des Novatian die nächsten Bischöfe aus der Umgebung Karthagos schnell zusammenberufen haben.

[7]) Harnack (S. 31 Anm. 1) stellt die Sache so dar, dass beide Male der Bischof von Hadrumet geschrieben habe. Wir sagen: Das erste Mal schrieb sicher der Klerus (c. 2: presbyteri et diaconi in Hadrumetino consistentes Polycarpo coepiscapo nostro absente ignorabant, quid nobis in commune placuisset. at ubi nos in praesentia venimus, conperto consilio nostro ipsi quoque id quod et ceteri observare coeperunt). C. entschuldigt den Klerus. Letzterer habe in Abwesenheit seines Bischofs den Beschluss der Bischöfe nicht gewusst und darum zuerst nicht an den röm. Klerus adressiert. Aber auch das zweite nach Erscheinen Cyprians in Hadrumet an den Klerus abgesandte Schreiben stammt gleichfalls vom Klerus in H. (ipsi quoque . . . observare coeperunt). — Der erste an Cornelius adressierte Brief wurde «Polycarpi nomine» (c. 1), d. h. im Auftrage des „abwesenden" (c. 2) Bischofs (nicht kraft eines besonderen Befehls, sondern kraft einer generellen Stellvertretung) abgesandt. Das zweite Schreiben dürfte namens des Klerus allein abgegangen sein. — Über den Weg, auf welchem der Klerus von H. die Nachricht von der Wahl des Cornelius zum röm. Bischof erhalten hat, und über den Grund der langen Abwesenheit des Bischof Polycarpus wissen wir nichts Bestimmtes.

[8]) Auch Reinkens (Dr. Jos., Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg 1873. S. 32) nimmt an, es seien italienische Bischöfe gewesen. Ritschl (S. 81) dagegen plaidiert für afrikanischen Ursprung. Benson (S. 135) ist gleichfalls der Ansicht, es seien afrikan. Bischöfe, welche an der Wahl des Cornelius teilgenommen hätten. Aber wozu hätte man alsdann noch zwei weitere Bischöfe (Cald. u. Fort.) nach Rom aus Africa senden sollen? Wenn aber (ep. 45, 1; 55, 8 u. 48, 4) erzählt wird, die bei der Ordination des Cornelius anwesenden Bischöfe hätten «litteras honorificas et laudabiles et testimonio suae praedicationis illustres de eius ordinatione» geschickt, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass sie ausserdem noch zwei Bischöfe aus ihrer Mitte zum Zwecke einer mündlichen Einwirkung gesandt haben. Diese Bischöfe (Pompeius u. Stephanus) «supervenerunt» (ep. 44, 1). Sie gingen am wahrscheinlichsten sofort nach Karthago ab, als die zwei afrikanischen Bischöfe in Rom angelangt waren. Man wird in

Rom die Bedeutung und Gefahr des Schismas erst dann voll erfasst haben, nachdem man von dem Beschlusse der Africaner Kunde erhielt. Vgl. ep. 49, 1.

[9]) Ep. 45, 1; ep. 44, 1 u. 3. An der Wahrhaftigkeit der Aussage Cyprians zu zweifeln, liegt kein Grund vor (gegen Ritschl).

[10]) Über das Datum der Entstehung des 44. Briefes s. u. ep. 48 (Schluss).

Ep. 45 (C. Cornelio fratri s.); ep. 46 (C. Maximo et Nicostrato et ceteris confessoribus s.) und ep. 47 (C. Cornelio fratri s.).

Nach Absendung des 44. Briefes erfolgt in Karthago die Verurteilung des Felicissimus (ep. 45, 4) und eine Weiterberatung betreffs der Aufnahme der «lapsi» (s. unt. ep. 49).

Noch vor der Rückkehr der zwei afrikanischen Bischöfe aus Rom (ep. 45, 1) und wohl vor Beendigung der Beratungen über die Gefallenen schickt Cyprian ep. 45 an Cornelius und schildert in derselben noch ausführlicher (als in ep. 44) sein Verhalten gegenüber den beiderseitigen Gesandtschaften (des Cornelius und Novatianus). Er sendet zugleich ein an Cornelius gerichtetes Verdammungsdekret der afrikanischen Bischöfe gegen Felicissimus (ep. 45, 4) und giebt ausserdem ep. 46 (an die mit Novatian verbündeten römischen Bekenner) sowie ep. 47 (an Cornelius; vgl. ep. 45, 4 Mettium hypodiaconum und ep. 47 a Mettio hypodiacono) mit [1]).

---

[1]) Genaueres über das Entstehungsdatum der 45. Briefe s. unt. bei ep. 48. — Ritschl (S. 65) hält an der Priorität der ep. 45 (vor ep. 44) fest; doch mit Unrecht. In ep. 44 kennt Cypr. noch nicht die Verurteilung des Felicissimus durch ein Concil, wohl aber in ep. 45. Ep. 44 ist kürzer, ist flüchtig geschrieben und soll vom Presbyter Primitivus, der sie überbringt (c. 2), mündlich ergänzt werden: ein Beweis, dass ep. 44 das erste Schreiben an Cornelius ist und letzterem möglichst bald die Nachricht von der definitiv erfolgten Anerkennung seiner Person als Bischof übermitteln soll. [Cyprian hatte gewiss selbst am meisten zu dem genannten Beschluss der Africaner (einstweilen Cornelius nicht anzuerkennen) beigetragen, ihm musste es daran gelegen sein, möglichst bald sich in den Augen des Bischofs reinzuwaschen.] Ferner ist ep. 45 mit ep. 46 u. ep. 47, u. zw. durch denselben Mettius (vgl. ep. 45, 4 u. 47) abgesandt worden; die Abfassung dieser drei Briefe erforderte Zeit. Endlich bleibt ep. 45 teilweise unklar, wenn ep. 44 nicht als voraufgehend gedacht wird. Die Gesandten Novatians sind in ep. 45, 2 u. 3 nicht mit Namen genannt, wohl in ep. 44, 1. Benson (S. 145) ist wesentlich unserer Ansicht. — Unbestimmt bleibt, ob Cypr. bereits jetzt, mit ep. 45, auch die Schrift «De lapsis» nach Rom geschickt hat (s. ep. 54, 4). Näher liegt die Annahme, er habe erst nach Absendung von ep. 45 die Schrift verfasst, in Karthago vorgetragen (quos (libellos) hic nuper legeram) und dann, vielleicht mit dem nächsten Brief ep. 48 nach Rom gesandt. Er dürfte die Schrift erst nach Rückkehr der afrikanischen Bischöfe aus Rom verfasst haben. Letztere werden zur Besprechung der Gefallenenfrage in Rom längere Zeit geblieben sein und stellten eine Übereinstimmung der Ansicht des Cornelius mit derjenigen Cyprians fest. Vgl. Fechtrup. S. 117 f. — In ep. 46, 2 werden die dem Novatian anhangenden Bekenner auch deshalb ermahnt,

zur Kirche zurückzukehren, damit sie «intus positi ea, quae in commune tractanda sunt» (gemeint ist namentlich die Lapsifrage), mitberaten könnten.

Ep. 48 (C. Cornelio fratri s.).

Bald darauf — man weiss nicht, ob noch zur Zeit der Concilsberatungen in Karthago, oder nachdem die Bischöfe auseinandergegangen waren — kehrten die beiden afrikanischen Bischöfe aus Rom zurück [1].

Wohl nicht lange nachher kommt auch der Presbyter Primitivus, der Überbringer des 44. Briefes, mit einem Schreiben des Cornelius an; letzterer beschwert sich darüber, dass, seitdem Cyprian in Hadrumet gewesen, der dortige Klerus an den römischen Klerus, nicht an ihn, den rechtmässigen Bischof, adressiert hat (s. o. S. 57, auch S. 59 Anm. 7).

Cyprian beantwortet die Beschwerde seines römischen Kollegen in ep. 48. Er wünscht daselbst zum Schluss (c. 4), der Herr möge die Bischöfe derart leiten und stimmen, dass sie gegen die gottlosen „Verleumder" entsprechende „Strenge", gegen die bussfertigen «lapsi» aber „Milde" walten lassen möchten [2].

* * *

Hier ist der Ort, die Frage nach der Entstehungszeit der soeben besprochenen Briefe 44; 45, 46, 47; 48 zu entscheiden.

Die Wahl des Cornelius fand statt wahrscheinlich Anfang April — bald nach Ostern. Die Wahl erfolgte wahrscheinlich nicht vor Ostern, einmal weil die Bischöfe zu der Osterfestfeier zu Hause sein mussten, sodann weil vor Ostern die Verhältnisse noch zu unsicher waren, als dass eine Bischofswahl gewagt werden konnte [3]. Doch dürfte letztere sehr bald nach Ostern erfolgt sein. Da im Jahre 251 Ostern am 23. März gefeiert (Benson S. 128; Fechtrup S. 121) und andrerseits das Concil in Karthago, die Frühlingssynode, wahrscheinlich am 15. Mai eröffnet wurde [4], so dürfte die Wahl und Gegenwahl in Rom in den Anfang des April zu setzen sein. Die Gesandten des Cornelius und des Novatianus kamen etwa in zehn Tagen [5], also etwa Mitte April 251, in Karthago an; darauf gingen die beiden afrikanischen Bischöfe Caldonius und Fortunatus nach Rom ab und langten daselbst etwa Ende April an. Alsdann erreichten die zwei italienischen Bischöfe Karthago (ep. 44, 1 supervenerunt) etwa am 15. Mai. — Für einen früheren Termin der Wahl scheint der Umstand zu sprechen, dass Cyprian den zwei nach Rom abgehenden afrikanischen

Bischöfen einen Bericht über das karthagische Schisma des Felicissimus, welches schon seit Anfang März bestand (s. o. S. 52), mitgiebt. Man könnte erwarten, dieser Bericht falle gleich in den Beginn des Schismas des Felicissimus. Nun, vielleicht berichtete Cyprian darüber sofort, etwa unmittelbar nach ep. 43, und wiederholte später seine Anzeige, weil dieselbe unmittelbar vor die Wirren in Rom gefallen war. [Doch findet sich kein positiver Anhaltspunkt für die Annahme eines wiederholten Berichts]. Indessen, wahrscheinlicher ist die Annahme, dass Cyprian vom Ausbruch des Schismas in Karthago nicht sofort, sondern erst nach Ostern nach Rom geschrieben hat. Stand doch nach ep. 43 das Osterfest nahe bevor, und hoffte Cyprian, nach Ostern ein Concil abzuhalten. Der Bischof liess sich demnach von dem Plane leiten, erst nach Verurteilung des Felicissimus durch die afrikanischen Bischöfe den Römern das Nähere mitzuteilen.

Der 44. Brief, welchen Cyprian durch den Presbyter Primitivus sofort nach Ankunft der italienischen Bischöfe an Cornelius entsandt hat, ist demnach Mitte Mai 251 entstanden; die Briefe 45, 46 und 47 dürften um den 20. Mai geschrieben sein. Nachdem ferner die afrikanischen Bischöfe Caldonius und Fortunatus Anfang Juni und der Presbyter Primitivus, der Überbringer des 44. Briefes, etwa den 10. Juni heimgekehrt waren, wurde von Cyprian ep. 48 etwa Mitte Juni 251 nach Rom an Cornelius abgeschickt [6]).

---

[1]) Darüber wird erst in ep. 48, 4 berichtet.

[2]) Die diesbezügliche Äusserung Cyprians legt schon an sich nahe, dass zur Zeit des 48. Briefes man selbst in Africa noch keinen definitiven klaren Beschluss bezüglich der Gefallenen gefasst hatte. Man wird erst im allgemeinen über die zu beschliessenden Grundsätze sich geeinigt haben (vgl. auch ep. 46, 2 quae in commune tractanda sunt).

[3]) Cypr. gedachte erst nach Ostern 250 nach Karthago zurückzukehren (ep. 43, 4 u. 7). — Benson (S. 126) verlegt die Ordination des Cornelius in den „Februar oder März 251“ (vgl. S. 128: „die Ordination des Cornelius fand statt ungefähr den 5. März“).

[4]) Im Jahre 252, in welchem Ostern auf den 11. April fiel (Fechtrup S. 121), fand die Synode in Africa am 15. Mai statt (ep. 59, 10). Übrigens dürfte man stets zu einem und demselben Termin sich zum Concil versammelt haben (gegen Fechtrup S. 121).

[5]) Sie werden geeilt haben.

[6]) Die Synode, welche wahrscheinlich am 15. Mai zusammengekommen war (s. Anm. 4) und „lange“ beraten hatte (ep. 55, 6 scripturis [diu] ex utraque parte prolatis), mag schon gegen Ende Mai auseinandergegangen sein.

Ep. 60 (C. Cornelio fratri s.).

Der neugewählte römische Bischof Cornelius wurde nicht nur durch Novatian beunruhigt. Sobald seine Wahl den heidnischen Römern und dem Kaiser Decius, welcher nach dem Zeugnis Cyprians (ep. 55, 9) „lieber die Erhebung eines Gegenkaisers, als die Wahl eines Bischofs (sacerdos) in Rom gesehen hätte", bekannt geworden war, fing man an, ihn zu bedrohen und zu verfolgen. Eine neue, kurze Verfolgung begann zuerst gegen den Bischof, dann gegen die ganze Gemeinde. Aber Hirt wie Herde bestanden herrlich; selbst diejenigen, welche früher gefallen waren, bekannten mutig den Glauben [1]).

Das unerschrockene Bekenntnis des Cornelius und seiner Gemeinde veranlasste den 60. Brief. Cyprian giebt daselbst der lebhaften Freude Ausdruck, welche in Karthago über den Glaubensmut der Römer, namentlich denjenigen des Bischofs Cornelius herrschte, und spricht die Hoffnung aus, Novatian würde jetzt entweder sich ergeben oder von seinem Anhang verlassen werden (c. 3).

Der 60. Brief ist etwa Mitte Juli 251 entstanden [2]).

---

[1]) An drei Stellen wird von dem Nachspiel der grossen Decischen Verfolgung in Rom erzählt: in ep. 60, ep. 55, 9 und in der pseudocyprianischen Schrift «Ad Novatianum» (c. 5). Man hat bisher den Zusammenhang dieser drei Stellen, namentlich von ep. 55, 9 und ep. 60 nicht erkannt. Man ist allgemein der Ansicht, Cornelius habe die in ep. 60 geschilderten Bedrängnisse erst unter Gallus ausgestanden, während die in ep. 55, 9 erwähnte Verfolgung unter Decius stattgehabt haben soll (s. u. a. Fechtrup S. 164, Benson S. 298 f.). Thatsächlich liegt kein Grund vor, der unsere These widerlegen könnte; im Gegenteil, letztere erscheint als die natürlichste und naheliegendste.

In ep. 55, 9 heisst es, Cornelius habe lange (tantum temporis) dem „Tyrannen" getrotzt: «sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra eo tempore cum tyrannus infestus sacerdotibus Dei fanda adque nefanda comminaretur, cum multo patientius et tolerabilius audiret levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae Dei sacerdotem . . . . qui tantum temporis sedit expectans corporis sui carnifices et tyranni ferocientis ultores, qui Cornelium adversus edicta ferialia resistentem et minas et cruciatus et tormenta fidei vigore calcantem vel gladio invaderent vel crucifigerent vel igne terrerent vel quolibet inaudito genere poenarum viscera et membra laniarent? etiamsi maiestas Domini . . . sacerdotem . . . factum . . protexit, tamen Cornelius, quantum ad eius devotionem pertinet et timorem, passus est quidquid pati potuit et tyrannum armis et bello postmodum victum prior sacerdotio suo vicit».

In ep. 60 wird Cornelius gepriesen, dass er als „erster" (nach seiner Wahl zum Bischof?) in Rom angegriffen worden sei und standhaft bekannt habe, und so Führer geworden sei für die Gemeinde, welche, später gleichfalls bedroht, die grösste Bereitwilligkeit zu sterben gezeigt habe: «ducem te illic confessionis fratribus extitisse, sed et confessionem ducis de fratrum consen-

sione crevisse . . . dum primus paratus es pro omnibus confiteri (c. 1) . . docuistis granditer Deum timere . . . plebem sacerdotibus in periculo iungi, in persecutione fratres a fratribus non separari . . . prosiluerat adversarius terrore violento Christi castra turbare. sed quo impetu venerat, eodem impetu pulsus est, et quantum formidinis et terroris adtulit, tantum fortitudinis invenit et roboris. subplantare se **iterum** posse crediderat Dei servos et velut tirones et rudes quasi minus paratos et minus cautos solito suo more concutere. unum primo adgressus ut lupus ovem secernere a grege . . . temptaverat . . . quot illic lapsi gloriosa confessione sunt restituti» (c. 2).

1. Die zwei wesentlich wiedergegebenen Berichte über eine Verfolgung gegen Cornelius unterscheiden sich namentlich dadurch, dass in ep. 60 von einem Glaubensbekenntnis des Bischofs und der Gemeinde gesprochen wird, während in ep. 55 nur des Glaubensbekenntnisses des Bischofs Erwähnung geschieht. Doch ist diese Abweichung für unsere These bedeutungslos. Cyprian hatte zur Zeit der ep. 60, bald nach dem Schisma des Novatian, wohl Grund, die Einmütigkeit des Anhangs des Cornelius sowohl bezüglich des Gehorsams gegen den legitimen Bischof als auch bezüglich der Glaubenstreue überhaupt zu preisen; in ep. 55, welche später als ep. 60 entstanden ist, hatte er nur die Person des Cornelius gegen Vorwürfe zu schützen. — Ferner spricht Cyprian in ep. 60 nicht wie in ep. 55 von «tyrannus», sondern vom «adversarius»; doch ist zu beachten, dass zur Zeit des 60. Briefes der „Tyrann" noch lebte und Kaiser war — zur Zeit der ep. 55 ist er gefallen — und darum mit gewisser, vernünftiger und kluger Schonung behandelt werden musste. [Vielleicht verstand C. unter «adversarius» den Teufel, welcher in der Person des Kaisers „wiederum" (iterum) die Christen angegriffen (solito suo more c. 2)].

2. Im übrigen stimmen beide Berichte schön überein. Wenn in ep. 55 von „langer" Verfolgung, insbesondere von „Drohungen" und Einschüchterungsversuchen gesprochen wird, so kehrt derselbe Gedanke in ep. 60 wieder. Wenn aber gemäss ep. 60 anfangs der Bischof, alsdann die Gemeinde bedroht worden ist, so liegt dasselbe auch in ep. 55 angedeutet. Die «edicta ferialia» wurden gewiss nicht nur gegen den Bischof erlassen. Der „Tyrann" wird anfangs, als er von einer neuen Bischofswahl in Rom hörte (er befand sich ausserhalb Roms, im Kampfe mit seinem Rivalen, s. ep. 55, 9 und Benson S. 126 f.), Cornelius allein angegriffen, ein Edikt gegen denselben erlassen haben; die nachfolgenden «edicta» betrafen dagegen ohne Zweifel weitere Kreise, den Bischof mit der Gemeinde.

Insbesondere spricht die Äusserung in ep. 60, 1 «quot illic lapsi gloriosa confessione sunt restituti» dafür, dass die Verfolgung des Cornelius unter Decius stattgefunden hat, weil in der vor der Verfolgung des Gallus verfassten ep. 59 vorausgesetzt wird, dass die Aufnahme aller Gefallenen in Rom bereits stattgefunden hat (s. unten).

Aber auch in dem Tractat «Ad Novatianum» (c. 5 u. 6) ist höchstwahrscheinlich nicht die Gallus'sche Verfolgung, sondern das in ep. 55 geschilderte Nachspiel der Decischen Verfolgung (secundum proelium, Ad Nov. c. 6) gemeint (s. darüber unten Kap. V. § 1).

Harnack (Abhandl. S. 21 Anm. 3) meint: „Als Cornelius im März 251 endlich den bischöflichen Thron bestieg, hatte Decius anderes zu thun, als an die Christenverfolgung zu denken. Doch wendet Cyprian ep. 55, 9 die Thronbesteigung zum Ruhme des Cornelius: Sedit . . ." Harnack legt also dem Berichte Cyprians in ep. 55 über eine Verfolgung des Cornelius keinen historischen Wert bei — mit Unrecht, doch nicht ohne Ursache; letztere liegt in dem Umstand, dass er den Bericht in ep. 60 mit dem in ep. 55 nicht identificiert sondern beide auseinanderhält. Thatsächlich entstehen unlösbare Schwierigkeiten, wenn man ep. 60 nicht in die Zeit des Decius sondern in diejenige des Gallus setzt. [Vielleicht ist auch der Bischof Alexander von Jerusalem erst nach

der eigentlichen Verfolgung unter Decius — nach dem „zweiten grossen (herrlichen) Bekenntnis" — im Kerker gestorben, s. Eus. h. e. VI, 39.]

[2]) Die Kunde von dem Glaubensbekenntnis des Cornelius mag der Überbringer des 48. Briefes bei seiner Rückkehr nach Karthago gebracht haben.

Ep. 64 (C. et ceteri collegae qui in concilio adfuerunt numero LXVI Fido fratri s.).

Die Unerschrockenheit der römischen Christen, welche jetzt alle fest zu ihrem Glauben standen und alles zu erdulden entschlossen waren, lähmte die Verfolgungswut des Staates[1]); andrerseits mehrte Cornelius durch seinen Bekennermut sein bischöfliches Ansehen und gewann viele von denjenigen, welche bisher dem Novatian angehangen. U. a. erkannte Antonian, der lange Novatian gehuldigt hatte, schliesslich Cornelius als rechtmässigen Bischof an (vgl. darüber unten ep. 55, 1). Darum konnte jetzt um so sicherer die mildere Praxis gegen die «lapsi» eingeführt werden. In Rom und in Karthago fanden zwei grosse Synoden statt. In Karthago nahm man alle «libellatici», d. h. solche, welche nicht persönlich geopfert oder den Glauben verleugnet, sondern „bittweise von der Behörde eine Bescheinigung über angebliche Verleugnung des Glaubens sich hatten ausstellen lassen" [2]), auf; die übrigen Gefallenen sollten erst auf dem Todesbette absolviert werden (ep. 55, 17) [3]). Ausserdem beschloss das Concil nach „langer Beratung" (vgl. ep. 64, 1 und ep. 56, 7) die Aufnahme eines gefallenen Presbyters, welcher von einem gewissen Bischof Therapius vorzeitig zur Kirchengemeinschaft zugelassen worden war (c. 1), nicht rückgängig zu machen, sondern zu dulden. Diesen (letzten) Beschluss teilt Cyprian in ep. 64 im Namen eines Concils von 66 Bichöfen einem gewissen Bischof Fidus mit, welcher bezüglich der Aufnahme des genannten Presbyters und noch wegen einer anderen Angelegenheit bei Cyprian angefragt hat.

In Rom fand, jedenfalls nachdem die Verfolgung gegen Cornelius und die Gemeinde eingestellt worden war (s. o. ep. 60), ein Concil von 60 Bischöfen statt (Euseb. h. e. VI, 43; ep. 55, 6 und 11). Auch hier wurde Ähnliches beschlossen wie in Karthago (ep. 55, 6: etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit). Ausserdem wurde ein gefallener Bischof Trofimus, obgleich er geopfert hatte, also ein «thurificatus» war, als Laie aufgenommen (ep. 55, 11; Benson S. 165).

Die genannten Concilien, sowohl das der afrikanischen als auch das der italienischen Bischöfe, sind am wahrscheinlichsten am 1. September 251 eröffnet worden [4]); vorher hatte ein Meinungsaustausch zwischen Cyprian und Cornelius stattgehabt, wodurch eine Übereinstimmnng der beiderseitigen Ansichten erzielt worden war [5]). Danach ist ep. 64 Anfang September 251 entstanden [6]).

---

[1]) Die Milderung der Massnahmen gegen die Christen wurde auch durch den Kampf des Decius mit dem «aemulus princeps» (ep. 55, 9) Priscus (auch Valens; s. Fechtrup S. 119, Benson S. 126) mit veranlasst. [Decius mag gefallen sein etwa im September 251. Nimmt man nämlich an, Gallus habe etwa bis Septemb. 253 regiert, so bestieg er, da er «vix biennio» geherrscht hat, den Kaiserthron etwa Ende September oder Anfang October 251; vgl. o. Kap. II Anm. 2. Decius fiel im Kampfe gegen die Gothen — nach Fechtrup S. 161 „am Ende des Jahres 251"; vgl. Benson S. 126.]

[2]) Cf. ks. Józef Bilczewski, Nowe akta do historyi prześladowań i praktyk pokutnych. Lwów 1900.)

[3]) Die Beschlüsse betreffend die Gefallenen fanden erst jetzt, nicht gleich nach Ostern 251, statt (gegen Fechtrup S. 129). Das ergiebt sich aus folgenden Gründen: 1. Antonian, der Adressat des 55. Briefes (s. u.), welcher endlich (ep. 55, 1: ut iam sciret) — also nach langem Zögern — mit Cornelius hat communicieren wollen, fragt nunmehr Cyprian an, warum er seine Ansicht bezüglich der Gefallenen geändert habe (c. 1 u. 2). Wäre der Beschluss betreffend die Aufnahme der «libellatici» schon im Frühling gefasst worden, so hätte Antonian mit der erst später erfolgten Anerkennung des Cornelius zugleich Cyprians Praxis stillschweigend anerkennen oder wenigstens dulden müssen. Jetzt aber, da der Beschluss über die Aufnahme der «libellatici» erst nach seiner Anerkennung des Cornelius stattgehabt hat, kann er, ohne inkonsequent zu sein, wieder Novatian sich nähern. 2. Nicht sofort nach Ostern, sondern jetzt, wo der erneuerte Kampf gegen die Christen in Rom sich gelegt hatte, und in Rom eine grosse Versammlung von Bischöfen abgehalten werden konnte, wo zudem der neugewählte Bischof mit seinem Anhang durch das glorreiche Bekenntnis gegen die Novatianer und Rigoristen an Ansehen gewonnen hatte, war der richtige Augenblick gekommen, die milden Beschlüsse zu fassen (Vgl. u. S. 69 Anm. 5). 3. Vorher war für die Gefallenen — auch die «libellatici» — noch immer Gelegenheit zum Kampfe geboten oder in Aussicht gestellt (s. ep. 55, 7 u. 4). [Die Verfolgung scheint allgemein gewesen zu sein; vgl. Euseb. h. e. VI, 39 und 44.] Vgl. u. S. 70 Anm. 8 u. 9. — Was die Unterscheidung der einzelnen Klassen von Gefallenen anlangt, so war für die Bussdisciplin lediglich die Trennung in die «libellatici» und die übrigen wesentlich; unter die letzteren fielen die «sacrificati» und «thurificati». Die beiden letztgenannten Klassen werden stets gleich behandelt (s. u. ep. 55).

[4]) Ritschl verlegt ep. 64 in das Jahr 252, Benson (S. 224 und S. 231) sogar in das Jahr 253. Doch im Jahre 252 war keine „lange Beratung" (c. 1) nötig, weil damals bereits alle, auch die «sacrificati» und «thurificati» zur Kirchengemeinschaft zugelassen wurden. Der „Presbyter" ist aber gewiss ein «thurificatus», nicht «libellaticus» gewesen, weil man im letzteren Falle kaum eine «paenitentia plena» und «infirmitas urgens» (c. 1) als nächste Gelegenheit zur Aufnahme verlangen durfte. Waren doch die «libellatici» ohne weiteres durch die Concilien aufgenommen worden. Darum wäre für den Presbyter schon dies eine genügende Busse gewesen, dass er als Laie behandelt wurde. — Der genannte Presbyter ist sicher nicht als Priester aufgenommen worden, weil Cyprian, der die Weiterbelassung gefallener Kleriker in der früheren Stellung

öfter verworfen hat (s. u. ep. 72, 2; ep. 67), nichts Derartiges andeutet. [Das in ep. 64 erwähnte Concil der 66 Bischöfe ist nicht identisch mit dem Concil der 42 Bischöfe des 57. Briefes, welcher im Frühling 252 entstanden ist (vgl. unt. S. 76). Somit könnte man höchstens an den Herbst 252 als Termin der Synode des 64. Briefes denken, was durch den Inhalt von ep. 64, 1, wie angedeutet, ausgeschlossen ist]. Die grosse Synode von Bischöfen ganz Africas im Ketzertaufstreite wurde am 1. Sept. abgehalten (s. Sententiae episcoporum, unten Kap. III). An dem Concil der 66 Bischöfe werden auch Numidier teilgenommen haben, da sonst für gewöhnlich nur eine Zahl zwischen 30 und 50 Bischöfen genannt wird (s. ep. 70: 31 Afrikaner schreiben an 18 Numidier; ep. 67: 37 Bischöfe; ep. 57: 42 Bischöfe); dieser Umstand spricht dafür, dass letzteres Concil im Herbst stattfand.

[5]) Wenn es heisst «consensit Cornelius» (ep. 55, 6), so ist damit nicht notwendig gesagt, dass Cornelius später oder ohne vorhergehende Vereinbarung einen mit den Africanern gleichen Concilsbeschluss gefasst hat. — Der Meinungsaustausch bezüglich der Aufnahme der Gefallenen fand auch zwischen anderen Provinzen statt, welche «seorsum» ein Gleiches beschlossen [s. Euseb. h. e. VI, 43: Es handelt sich hier namentlich um den Occident].

[6]) Vielleicht kamen im Jahre 251 die grossen Concilien ausnahmsweise früher, als am 1. September zusammen, um möglichst bald etwas Endgültiges zu beschliessen. Doch halten wir folgenden Sachverhalt für den wahrscheinlichsten: Die Afrikaner berieten in der Zeit bis zum 1. September 251 über die Gefallenen öfter, u. zw. die Bischöfe von Africa proconsularis, Numidien und Mauretanien besonders und für sich; für eine Generalsynode warteten sie den Herbst ab, damit vor der definitiven Entscheidung die abweichenden Meinungen sich ausgleichen könnten. Dabei wurden Cyprian und die meisten Bischöfe (namentlich aus Africa procunsularis) zusammen mit Cornelius sehr bald dahin einig, dass die «libellatici» sofort aufgenommen werden sollten, die «sacrificati» und «thurificati» dagegen erst in Todesgefahr; so zwar, dass dieser Beschluss erst seit der Herbstsynode in Kraft treten sollte. Auf diese Weise konnten die 66 Bischöfe des 64. Briefes, welche zu der geplanten Septembersynode im J. 251 zusammenkamen und hörten, dass der Bischof Victor der getroffenen Vereinbarung entgegen vorzeitig einen gefallenen Presbyter aufgenommen, sagen: «quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus satisfactionis et sine petitu et conscientia plebis nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente pax ei concederetur». Die Bischöfe konnten von der Verletzung eines vorhergehenden „Decrets" in Sachen der Gefallenen sprechen, obwohl sie erst jetzt ein endgiltiges und rechtskräftiges Decret erlassen hatten oder erlassen wollten. Sollte diese Erklärung noch nicht genügen, so steht nichts einer anderen Annahme entgegen: nämlich dass die Africaner bereits vor ep. 64, etwa Ende Juni oder im Juli 251 die Aufnahme der «libellatici» thatsächlich vorgenommen und auch hinsichtlich der andern Gefallenen endgiltige Beschlüsse gefasst hatten; in diesem Falle hätte die grosse Synode von 66 Bischöfen dem früheren Decrete nichts wesentlich Neues hinzugefügt. — Auf jeden Fall halten wir daran fest, dass ep. 64 nicht erst im Jahre 252, sondern bereits im Jahre 251 entstanden ist (vgl. ob. Anm. 4). Wir können höchstens die Möglichkeit zugeben, dass ep. 64 nicht vor ep. 50, ep. 49 und ep. 53, sowie auch vor ep. 52, ep. 51 und ep. 54 (s. u.), sondern nach diesen Briefen — welche in diesem Falle der Zeit nach früher (aber sicher erst nach ep. 48) entstanden wären — anzusetzen ist. In diesem Falle wäre die Rückkehr der Bekenner (kurz) vor den grossen Concilien in Africa und Rom, welche die Aufnahme der «libellatici» beschlossen haben, erfolgt (vgl. u. S. 69 f. Anm. 4, 8 u. 9).

Ep. 50 (Cornelius Cypriano fratri s.); **ep. 49** (Cornelius Cypriano fratri s.) **und ep. 53** (Cypriano fratri Maximus Urbanus Sidonius Macarius s.).

Die Aufnahme der «libellatici» und andere Milderungen der Busspraxis, wie sie von den Concilien gegenüber den Gefallenen beschlossen worden waren, wurden von den Novatianern ausgenutzt zu einem neuen Vorstoss gegen die katholischen Bischöfe, insbesondere gegen Cornelius. Namentlich wurde der Fall des Trofimus (s. ep. 55, 11; vgl. o. S. 58 Anm. 2) lügenhafterweise aufgebauscht und zugleich mit anderen Verleumdungen überallhin durch Briefe, welche die römischen Confessoren unterzeichneten, verbreitet (ep. 49, 1; vgl. ep. 55, 1). Die Folge hiervon war die, dass eine grosse Verwirrung in sehr vielen Gemeinden entstand, namentlich dort, wo man einer strengeren Ansicht huldigte und eine Vergebung der Glaubensverleugnung nicht recht gestatten wollte [2]).

Doch sollte dem Stürmer, der hauptsächlich durch das Ansehen der sich ihm anschliessenden Bekenner stark geworden war [3]), diese Hauptstütze alsbald genommen werden. Die römischen Bekenner schlossen sich „plötzlich" (ep. 49, 1), ohne die milde Praxis gegenüber den Gefallenen zu billigen [4]), dem Cornelius als rechtmässigem katholischen Bischof an [5]). Mit den Bekennern kehrten gewiss viele andere Christen zur Kirche zurück, so dass Cornelius bald die Hoffnung aussprechen durfte, es würden in kurzer Zeit auch die „übrigen" zur Kirche zurückkehren (ep. 49, 3).

Kaum hatte Novatian die Absicht der Bekenner erfahren, so schickte er eine neue Gesandtschaft nach Africa (vgl. ep. 50). Es galt jetzt, den Cornelius durch Verleumdungen anzuschwärzen (s. unten ep. 55).

Cornelius berichtet über diese Gesandtschaft zweimal, zuerst in einem verloren gegangenen Briefe, dann in ep. 50 [6]). Zugleich mit Absendung der ep. 50 berichtet er über die erfolgte Rückkehr der Bekenner zur Kirche in ep. 49 [7]). Derselbe Bote überbringt an Cyprian einen Brief der Bekenner, ep. 53 [8]). [Ausser an Cyprian berichtet Cornelius das Geschehene auch an Fabius von Antiochien und Dionysius von Alexandrien [9])].

Die drei Briefe 50, 49 und 53 mögen in der Zeit zwischen Mitte und Ende September entstanden sein. Denn die Bekenner kehrten wohl bald nach den Septembersynoden des Jahres 251 zur Kirche zurück (s. Anm. 4 und 8; o. S. 66 Anm. 3 und S. 67 Anm. 6).

---

[1]) Die Briefe des Papstes Cornelius (ep. 49 und 50) edierte neuerdings G. Mercati, d'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cypriano. Studi e documenti die storia. Roma 1899. XIX p. 72—86.

[2]) Neben Antonian, der nur ungern den strengen Novatian aufgab und später Cyprian wegen dessen Milde zur Rede stellte (ep. 55, 1 sq.), und Martialis von Arles (s. u. ep. 68) gehörten zur strengeren Partei viele Orientalen (u. a. Firmilian, s. u. ep. 75; Fabius von Antiochien, s. Eus. h. e. VI, 42. 44). Ja, man dachte im Orient ernst daran, auf einer Synode in Antiochien dem Cornelius (wegen dessen milder Praxis) die Anerkennung zu Gunsten Novatians zu versagen und lud zu diesem Zwecke selbst Dionysius von Alexandrien nach Antiochien ein (Eus. h. e. VI, 46). Man zweifelte sogar teilweise an der Möglichkeit einer Nachlassung der Glaubensverleugnung durch die Kirche. [Cyprian: testimonia III, 28 (vgl. zu dieser Stelle o. S. 21 Anm. 5); Firmilian: ep. 75, 4; der röm. Klerus: ep. 8, 2 si quo modo indulgentiam poterint recipere ab eo qui potest praestare, ep. 30, 8 Deo ipso sciente, quid de talibus faciat; vgl. Harnack, Abhdlg. S. 12.]

[3]) Vgl. ep. 8, 3: qui in vinculis et presbyteri et tota ecclesia; Hermas, Pastor vis. III, 1. 8: Die Bekenner gingen im persönlichen Range den Presbytern voran. Vgl. Benson S. 143 f.

[4]) Ep. 53: omnibus rebus praetermissis.

[5]) Die Bekenner wurden zur Kirche wieder zurückgeführt ganz besonders durch die vereinten Anstrengungen des Cyprian (ep. 46) und des Dionysius von Alexandrien, welcher zweimal an die „römischen Brüder" und einmal an die Confessoren, «qui Novati sensentiae etiam tum favebant», geschrieben hatte (Eusebius h. e. VI, 46). Auch die Nachricht, dass sechsundsechzig afrikanische Bischöfe sich für die mildere Praxis erklärt hätten (ep. 64), wird auf die Bekenner Eindruck gemacht haben (vgl. o. S. 67 Anm. 6 Schluss). Ausserdem stiess sie von Novatian die Kunde ab, dass dieser betrügerischerweise ihre Unterschriften für seine Verleumdungen gegen Cornelius missbraucht hatte (ep. 49, 1).

[6]) Die Gesandten Novatians gingen nach Karthago ab kurz vor der Aufnahme der zur Kirche heimkehrenden Bekenner [Augendus, welcher zur Zeit des 45. Briefes zur Gesandtschaft Novatians gehörte (c. 1), dürfte früher als die anderen Bekenner sich Cornelius angeschlossen haben, da er dessen ersten (verloren gegangenen) Brief überbracht hat (s. ep. 50). Vielleicht wirkte auf ihn Dionysius von Alex. ein, welcher nach Eus. (h. e. VI, 46) „an die Brüder in Rom" einen Brief «de officio diaconi» gesandt hat. Vgl. dagegen Benson S. 174: διακονικὴ = dienstbar]. Unter den jetzt nach Karthago eilenden Gesandten Novatians befand sich auch Novatus (s. ep. 50). Darum konnte Cypr. rhetorisch (ep. 52, 2) sagen: confessores . . posteaquam ab urbe ille discessit, ad ecclesiam reverterunt.

[7]) Der Vorwurf Ritschl's (S. 68), „dass Cornelius sich nicht gescheut hat, an Cyprian zweifellos unwahre Mitteilungen zu machen (vgl. ep. 49 mit ep. 53)", ist uns nicht verständlich. Übrigens ist die Behauptung, diese Unwahrhaftigkeit des Cornelius lasse sich durch den Vergleich zweier Briefe, welche beide zugleich abgegangen und von ihm vorher gelesen worden sind, nachweisen, schon an sich recht gewagt. Ritschl beweist seine Andeutung nicht weiter. Ebenso grundlos verdächtigt er den Bischof Cornelius wegen seiner Angabe im Briefe an Fabius von Antiochien, der Märtyrer Moses habe die Novatianer vor seinem Tode abgewiesen (Eus. h. e. VI, 43. 20). Er sagt, Cornelius habe „sich dessen fälschlich gerühmt" (S. 68); er schliesst dies aus der unbeweisbaren Voraussetzung, dass Moses „im Januar oder Februar 251 gestorben" sei (S. 68). Wir begegnen allerdings dem Märtyrer Moses zuletzt in ep. 37, etwa Januar 251 (s. o. S. 48). Aber wenn er später nicht genannt wird, so folgt daraus nicht, dass er nicht länger, bis zur Wahl des Cornelius, gelebt und kurz vor seinem Tode noch die Schismatiker von sich gewiesen hat. (Quem etiam Moyses beatissimus martyr, qui nuper apud nos egregio et admirando martyrio perfunctus est, dum adhuc in vivis esset, audaciam eius ac furorem perspectum habens, a commu-

nione suà separavit una cum quinque presbyteris, qui se pariter cum illo ab Ecclesiae corpore abruperant Eus. h. e. VI, 43). Vielleicht beschleunigte gerade die ablehnende Haltung gegen Novatian, der durch seine Grundsätze die zahlreichen Gefallenen vom Christentum ein für alle mal trennen wollte und damit faktisch den Heiden in die Hände arbeitete, das Martyrium des Moses. Warum wird nämlich nur Moses, der Anhänger des Cornelius, getötet, warum werden die anderen Confessores nicht gemartert?! Die Angabe der Liberianischen Chronik, Moys. sei nach 11 Mon. u. 11 Tagen der Gefangenschaft gestorben (Benson S. 120), hat nicht die Kraft, um den Bericht des Cornelius an Fabius widerlegen zu können. Wir sagen: 1. Vielleicht wurde Moses nicht zugleich mit den übrigen Adressaten des 28., 31. u. 37. Briefes, sondern später eingekerkert (nicht im Januar, sond. April oder Mai 250). 2. Die Angabe der Chronik kann durch unrichtige Combination entstanden oder durch Versehen des Abschreibers entstellt sein. [Vgl. auch die charakteristischen Ausführungen Ritschl's auf S. 77 f.] — Müller (Ztft. f. K. G. 1895 S. 216—219) beweist, dass die Bekenner nicht als Büsser, sondern als gegenseitig Verzeihende zur Kirche zurückgekehrt sind.

[8]) Die drei Briefe 50, 49 u. 53 sind dem Bischof Cyprian durch Nicephorus zugestellt worden. Vgl. ep. 49, 3; ep. 50 und ep. 52, 2. Den 49. Brief nahm Nicephorus mit „sofort“ nach Rückkehr der Bekenner zur Kirche (ep. 49, 3). Der 53. Brief, eine kurze Selbstanzeige der Bekenner von ihrer Versöhnung mit Cornelius, ist sicher dem eilenden Nicephorus schnell mitgegeben worden. In ep. 52, 2 heisst es: posteaquam ab urbe ille (Novatus) discessit, ad ecclesiam (confessores) reverterunt. Danach kehrten die Bekenner zur Kirche zurück bald nach Abgang des Novatus. Da nun letzterer der Gesandtschaft Novatians angehört, ferner da Cornelius über diese Gesandtschaft vor einigen Tagen schon einmal berichtet hat (prioribus litteris . . putem iam pervenisse) und jetzt in ep. 50 Veranlassung nimmt, noch einmal kurz den Afrikanern Wachsamkeit vor den Abgesandten zu empfehlen, so muss man annehmen, dass auch ep. 50 durch denselben Nicephorus überbracht worden ist.

[9]) An Fabius von Antiochien schrieb Cornelius wenigstens zweimal. Das erste Mal schrieb er unmittelbar nach seiner Bischofswahl. Über diesen ersten Brief wird von Eusebius nichts erzählt; doch auch die an Cyprian geschickte Anzeige vom Amtsantritt ist verloren gegangen, s. ep. 45, 2: litteris nuper ab utraque parte susceptis tuas litteras legimus. Das zweite Mal schrieb er nach Rückkehr der römischen Bekenner zur Kirche, worüber Eusebius (h. e. VI, 43) ausführlich berichtet. Cornelius fügte seinem (zweiten) Briefe an Fabius u. a. Concilsakten der römischen und anderer Synoden bei, welche eine milde Praxis bezüglich der Gefallenen empfahlen, ein Beweis, dass die Concilien, welche die Aufnahme der «libellatici» beschlossen haben, mit der Rückkehr der Bekenner nahe zusammenfielen und nicht bald nach Ostern 251, sondern später (Herbst) stattgefunden haben. Wir haben letzteres auch auf Grund anderer Momente behauptet (s. o. S. 66 Anm. 3). Dieser Brief an Fabius wurde wohl Ende September abgeschickt, nachdem die Akten der Septembersynoden (s. o. S. 66 Anm. 4 ff.) in Rom eingelaufen waren. — Harnack (Abhandlungen S. 16) nennt das Schreiben des Cornelius an Fabius ein „berüchtigtes“, indem er, wie andere Protestanten, dem Bischof seine abfällige Beurteilung des Novatian übelnimmt, bzw. sie als lügenhaft und übertrieben hinstellt. Doch können Beweise für dieses Verdammungsurteil schwerlich beigebracht werden. Cornelius hatte wohl Grund, sich über Novatians Leben und Thaten abfällig zu äussern, da derselbe „kurz vorher“ gegen den rechtmässigen Bischof überallhin verleumderische Briefe versandt hatte (ep. 49, 1: novissime quod per omnes ecclesias litterae calumniis et maledictis plenae eorum (confessorum) nomine frequentes missae fuissent et paene omnes ecclesias perturbassent).

Zugleich mit dem an Fabius abgesandten Briefe schickte Cornelius ein Schreiben an Dionysius von Alexandrien, gleichfalls «litteras adversus Novatum — soll sein Novatianum — scriptas» (Eus. h. e. VI, 46). Dionysius berichtet in seinem Antwortschreiben dem römischen Kollegen Cornelius, dass Fabius gestorben und Demetrius an dessen Stelle gewählt sei; ferner dass ihn Helenus von Tarsus in Cilicien und andere bei letzterem versammelte Bischöfe, Firmilian von Caesarea und Theoctistus aus Palästina, zu einer Synode nach Antiochien eingeladen hätten, auf welcher das Schisma des Novatian unterstützt werden sollte (s. Anm. 2). Die erwähnten Bischöfe, unter denen Fabius nicht genannt wird, wollten wohl zugleich die Wahl eines entsprechenden Nachfolgers an Stelle des gestorbenen Fabius durchsetzen. Die Einladung zur Synode in Antiochien an Dionysius dürfte infolge der verleumderischen Briefe Novatians, welche vor ep. 49 versandt waren (ep. 49, 1), erfolgt sein. Fabius starb etwa zur Zeit, da Cornelius an ihn den Brief gegen Novatian samt den Concilsakten abschickte; sein Tod wurde dem Dionysius von Alexandrien etwa zur Zeit, als der Brief des Cornelius in Alexandrien anlangte (und der an Fabius gesandte unterwegs war), gemeldet. Auf diese Weise sah sich Dionysius veranlasst, über das Geschehene dem Papste zu schreiben. — Ausser dem (gleichzeitig mit dem Briefe an Fabius) an Dionysius gerichteten Schreiben hatte Cornelius sicher vorher einmal oder öfter nach Alexandrien geschrieben (s. Eus. h. e. VI, 46). Dagegen bleibt unentscheidbar, ob der bei Eusebius (h. e. VI, 45) erwähnte Brief des Dionysius an Novatian unmittelbar nach dem Amtsantritt des Cornelius, oder erst nach einem zweiten von Novatian (gleichzeitig mit der Absendung der zweiten Gesandtschaft nach Karthago, s. ep. 50, 49 und 53) dem Dionysius geschickten Briefe entstanden ist.

Ep. 52 (C. Cornelio fratri s.); ep. 51 (C. Cornelio fratri s.) und ep. 54 (C. Maximo presbytero item Urbano et Sidonio et Macario fratribus s).

Auf die drei zugleich [1]) erhaltenen Schreiben des Cornelius und der römischen Bekenner, auf ep. 50, 49 und 53, antwortet Cyprian in dem 52., 51. und 54. Briefe. Der 52. Brief ist eine Erwiderung auf ep. 50 [2]). — In ep. 51, dem Antwortschreiben auf ep. 49, teilt Cyprian u. a. mit, eine wie grosse Freude über die Rückkehr der Bekenner zur Kirche auch in Karthago geherrscht habe, und dass einige daraufhin zur Kirche zurückgekehrt seien. — In ep. 54, gerichtet an die römischen Bekenner, sucht Cyprian (von c. 3 an) deren Bedenken zu heben, die sie bezüglich der von ihm (und Cornelius) eingeschlagenen Busspraxis hegen [3]). Zum Schluss erwähnt er Schriften, «libelli», welche über die «lapsi» und über „die Einheit der katholischen Kirche“ handeln. Dieselben hätte er in Karthago neulich (nuper) vorgelesen (legi) und auch nach Rom (ad vos) (schon früher) geschickt [4]).

Die drei letztgenannten Briefe sind wohl in der ersten Hälfte des Octobers 251 entstanden. Denn ihre Vorlagen sind Ende September geschrieben (s. o. S. 68).

[1]) S. o. S. 70 Anm. 8.

[2]) In ep. 52, 2 schreibt Cyprian dem Novatus eine grosse Rolle auch im Schisma des Novatian zu, ja er wird »als die eigentliche Seele aller schismatischen Umtriebe dargestellt«. Ritschl (S. 68 ff.) sucht Cyprians Bericht als wertlos zu erweisen und lediglich auf Rechnung einer combinierenden Gehässigkeit zu setzen. Doch giebt schon Fechtrup (S. 105 ff.) im wesentlichen die richtige Antwort auf verschiedene Bemerkungen Ritschls an die Hand. Wir stellen uns die Umtriebe des elenden Mannes (Novatus) also vor: Novatus schiebt zuerst in Karthago Felicissimus, den er durch sein Ansehen zum Diakon macht, vor (s. o. S. 51 f.). Dann zieht er sich, um nicht persönlich in den Kampf der schismatischen Partei mit dem rechtmässigen Bischof eingreifen zu müssen und um so sich einen eventuellen Rückzug frei zu halten, nach Rom zurück und rekognosciert und ebnet daselbst das Terrain für weitere Wirren. Nachdem er hier, in Rom bei dem vorwiegenden Teil der Christen eine Neigung zur Milde gegen die Gefallenen entdeckt und die Wahl eines mildgesinnten Mannes als wahrscheinlich erkannt, unterstützt er Novatian, den er klug zur Widersetzlichkeit aufzustacheln weiss.

Dass Novatus zur Zeit der Wahl des Bischofs in Rom gewesen, beweist ep. 52, 2: confessores, qui de ecclesia illo incitante discesserant; Cyprian konnte es von Cornelius oder von dessen Boten erfahren haben (vgl. auch ep. 50). Benson (S. 137 ff.) »schliesst«, dass Novatus (nur einmal) nach Rom kam, »gleich nach der Ordination des Cornelius«; »die Gefallenenfrage sei ihm gleichgültig gewesen«. — Sein Hauptzweck geht nicht dahin, irgend welchen Grundsätzen, sei es dem Rigorismus oder dem Laxismus, zum Siege zu verhelfen; sondern im Trüben fischen, das ist sein Zweck, und Zickzackpolitik seine Methode und sein Weg. Er hätte gegen Novatian Front gemacht, wenn dieser Bischof geworden wäre. Gegen diese Auffassung des Wirkens des Novatus lässt sich kein stichhaltiges Argument vorbringen. Ritschl hat nur dadurch, dass er einzelne Ausdrücke schief auffasst, oder nichtssagende Parallelstellen heranzieht, zu seinem Resultat kommen können. Ein genaueres Eingehen auf seine Ausführungen würde zu weit führen. Nur folgendes sei bemerkt: Die Beschuldigungen, welche in ep. 52, 2 gegen Novatus erhoben werden, erregen kein Misstrauen. Dass ein Novatus trotz der in cap. 2 geschilderten Verbrechen nicht schon vor der Verfolgung des Decius aus der Kirche ausgestossen worden war, dazu trug bei einerseits die Art der Verbrechen, welche alle zusammen einen unwiderleglichen Beweis einer niedrigen, des Priesters unwürdigen Gesinnung abgaben, aber einzeln in den Augen des Richters abgeschwächt werden konnten, andrerseits die Nachsicht Cyprians, welcher die missgünstigen und feindlichen Priester durch Milde gewinnen und bessern und überdies sich den Vorwurf der Rachsucht ersparen wollte (ep. 43, 1; ep. 16, 2). Müller sagt: »Jedoch bestehen unter den Presbytern ohne Zweifel auch Tendenzen, die weiter gehen. In Fortunatus und besonders in Novatus begegnen uns Elemente, die mit Cyprian Streit suchen und ihn später bis zum äussersten treiben, ohne dass dabei ein Interesse für die Sache zutage träte. Gerade Novatus geht von einem der beiden Extreme, die gegen Cyprian stehen, zum andern über: so sehr handelt es sich für ihn nur um den Kampf gegen Cyprians Person«. S. 31: »Er ist ja auch später wieder mit Rom in Verbindung getreten und hat dort die Wahl des Gegenbischofs persönlich betrieben. (Dass Ritschls Versuch, Novatus davon freizusprechen, unbegründet sei, hat schon Zöpffel hervorgehoben, Theol. L. Ztg. 1883, S. 303)«.

[3]) Vgl. ep. 54, 3 «zizania». Demnach blieb die vielleicht zu milde Praxis des Cornelius, aber auch die gemässigte Cyprians den römischen Bekennern verpönt. Diesen Gedanken werden sie auch in den Worten ep. 53: «omnibus praetermissis et Deo servatis» angedeutet haben; vgl. ep. 55, 6 sq.

[4]) Manches scheint dafür zu sprechen, dass die Schrift »De unitate« erst jetzt den Bekennern zugesandt wird: so (an sich) das Perfectum »expressit«

und das Praesens »legitis«, welche nach lateinischem Briefstil die Gegenwart bedeuten; so der Gegensatz zu dem Plusquamperfectum »legeram, transmiseram«, welches bei der Erwähnung des Tractats »De lapsis« gewählt wird; so endlich der die »libelli« erklärende Relativsatz (ubi lapsis) in welchem nur von »lapsi« die Rede ist. Die Schrift »De lapsis« ist, wie schon gezeigt (s. o. S. 60 Anm. 1), am wahrscheinlichsten mit ep. 48 nach Rom gesandt worden. — Wenn in den »libelli«, welche C. schon früher den Römern zugesandt hatte, nicht der »libellus« »De unitate« einbegriffen ist, so hat C. neben der uns überlieferten Schrift »De lapsis« noch (wenigstens) eine andere Schrift über die Gefallenen verfasst und auch nach Rom geschickt. Man könnte an den in ep. 25 erwähnten »liber« denken, welchen der Bischof noch aus seinem Versteck mit fünf (die Behandlung der »lapsi« betreffenden) Briefen dem Caldonius zugesandt hat (s. o. S. 38).

Der Ausdruck «quem libellum (De unitate) magis ac magis nunc vobis placere confido» hinwiederum spricht dafür, dass die Schrift «De unitate» schon früher (nuper) in der römischen Bekenner Händen war, aber jetzt — nach ihrer Rückkehr zur Einheit — erst recht verstanden wird. Doch scheint uns diese Deutung nicht notwendig zu sein. Man kann also argumentieren: Die Bekenner hatten sich Novatian angeschlossen, trotzdem sie das Verwerfliche eines Schismas wohl kannten (ep. 49, 2). Die Milde des Cornelius gegen die «lapsi» hatte sie zum Schisma getrieben. Auch nach ihrem Anschluss an Cornelius waren sie mit dessen Milde nicht einverstanden (s. Anm. 3). Darum war für sie bis dahin „die Einheit der kath. Kirche“ ein Joch und eine Last. Nachdem sie aber durch ihren Anschluss an Corn. Liebe zur Einheit gezeigt, so hofft Cyprian, dass sie der Schrift «De unit.» allmählich den vollsten Beifall zollen werden. — Demnach bleibt die Frage nach der Entstehungszeit der für den Primat hochwichtigen Schrift «De unitate» eine offene. Der Traktat kann noch vor «De lapsis» oder zu derselben Zeit oder etwas später entstanden sein.

Ep. 55 (C. Antoniano fratri s.).

Der Beschluss der Concilien, in Todesgefahr die «sacrificati» aufzunehmen, musste eine weitere Milderung der Busspraxis herbeiführen. Nicht alle Schwererkrankte starben; die Genesenen genossen nach einmal erlangter Kirchengemeinschaft diese zu Lebzeiten weiter. Dadurch wurde eine störende Ungleichheit in der Lage der „Gefallenen“ geschaffen (vgl. ep. 55, 13). Dieser Umstand gab Novatian eine neue, erwünschte Gelegenheit zu weiteren Verleumdungen; letztere boten in manchen Fällen, dadurch dass die Kranken wohl voreilig und mit all zu grosser Nachsicht aufgenommen wurden, einen Schein der Berechtigung (vgl. ep. 59, 15 und 16).

Die Verleumdungen Novatians blieben nicht ohne Erfolg — davon ist ein Zeugnis ep. 55. Der Bischof Antonian [1], welcher trotz seiner rigorosen Ansichten dennoch „endlich“ (iam) — wohl nach dem Bekenntnis des Cornelius (s. o. ep. 60) — mit diesem Gemeinschaft angeknüpft hat (ep. 55, 1), ist wieder schwankend geworden, ja auf dem besten Wege,

Cornelius und Cyprian aufzugeben und sich Novatian anzuschliessen (vgl. ep. 55, 2) [2]).

Cyprian sucht Antonian durch eine Klarlegung seines Verhaltens und desjenigen des Cornelius, sowie durch die Begründung [3]) und Rechtfertigung der milderen Praxis gegen die Gefallenen wieder für die katholische Partei zu gewinnen [4]).

Der 55. Brief ist Ende October, vielleicht gar November 251 entstanden — nach dem Tode des Kaisers Decius (c. 9) und nach der Begnadigung der «libellatici», aber noch vor der allgemeinen Aufnahme der Gefallenen (thurificati c. 17) [5]).

---

[1]) Antonian war ein numidischer (oder vielleicht mauretanischer) Bischof. Cyprian erzählt ihm nämlich in ep. 55 genau, was in Karthago und Rom geschehen ist, ein Beweis, dass Ant. nicht in der Nähe Karthagos wohnt. Andrerseits war letzterer ein Africaner und zur Kirchenprovinz Cyprians gehörig, da er durch diesen seine «litterae communicatoriae» übersandte (c. 1). Ferner sagt Cypr. in c. 6, „die Concilsacten" der afrikanischen Bischöfe (libellus) seien „hoffentlich" an ihn (Antonian) gelangt (vgl. ep. 49, 2 sententias nostras leges); er lädt ihn zu sich ein (ep. 55, 30 si autem tibi veniendi ad nos opportunitas et facultas fuerit). — In ep. 70 befindet sich ein Antonian unter den Adressaten; ist dieser Antonian mit demjenigen des 55. Briefes identisch, dann war Antonian der ep. 55 ein numidischer Bischof und wurde von Cyprian wieder der katholischen Sache durch ep. 55 gewonnen.

[2]) Der Bischof Antonian wurde gegen Cornelius und Cyprian durch die Gesandten Novatians, welche dieser (nach Abhaltung der Concilien, auf welchen die Aufnahme den «libellatici» sofort gewährt, den anderen in Aussicht gestellt worden war) nach Africa geschickt hatte (s. o. S. 67 Anm. 6 Schluss; S. 69 f. Anm. 5, 6, 8 und 9), und durch Briefe, die er sowohl den Gesandten mitgegeben, als auch schon vorher gesandt haben dürfte (s. ep. 49, 1), wieder umgestimmt. Als Rigorist wurde er schon durch die milden Concilsbeschlüsse nicht wenig verstimmt, als er den «libellus», die Concilsakten erhielt. Seinen Unwillen schürten: die Ausnahme, welche mit dem Bischof Trofimus, einem «sacrificatus», der von Cornelius sofort aufgenommen wurde (ep. 55, 11), gemacht worden war und die von den Novatianern übertrieben und aufgebauscht wurde (s. ep. 55, 10 und 11); die Thatsache, dass einzelne Kranke, die dem Beschluss der Concilien gemäss aufgenommen worden waren, nach ihrer Genesung die Kirchengemeinschaft noch zu Lebzeiten weiter genossen (ep. 55, 12); die Rücksicht auf andere ausnahmsweise Milderungen, welche sicher hier und da von allzu laxen Bischöfen vorgenommen wurden (dass in Numidien viele Bischöfe zu milde waren, beweist ep. 59); der Umstand, dass ein Bischof Evaristus allein wegen seines Anschlusses an Novatian (dem Antonian ja auch anfangs gehuldigt hatte) abgesetzt worden war und nun als Gesandter des letzteren die Bischöfe besuchte (ep. 50; vgl. ep. 52, 1).

[3]) Der 55. Brief ist im Gegensatz zu der Schrift «De lapsis», welche die Gefallenen in erster Linie zur Geduld und Busse anhält und so die Strenge verteidigt, die ausführlichste Abhandlung über die Zulässigkeit der Aufnahme der Gefallenen und eine Hauptpolemik gegen die Rigoristen (vgl. ep. 55, 25 und ep. 54, 35).

[4]) Vgl. ep. 55, 30. Cypr. widerlegt u. a. die verleumderischen Gerüchte über Cornelius und beweist, warum Novatian „Häretiker" zu nennen sei. Er ist „Häretiker" durch die praktische Verwerfung der Einheit, die er

selbst nicht hält und überall dadurch zerstört, dass er neue Bischöfe (zu den rechtmässigen) ordiniert (c. 24 f.).

[5]) Der 55. Brief ist vor ep. 59 (s. u.) entstanden, weil Cypr. in ep. 55 noch nichts davon weiss, dass der Presbyter Maximus wieder zu Novatian abgefallen ist, während nach ep. 59, 9 Maximus als Gegenbischof in Karthago fungiert. Ep. 55 ist vor ep. 57 und 59 geschrieben, weil zu ihrer Zeit nur den «libellatici» sofortiger Friede gewährt wurde (ep. 55, 17). — Der 55. Brief ist nicht lange nach den in Africa und Rom abgehaltenen Concilien geschrieben, weil Cyprian von einer Approbation der Beschlüsse betreffend die «lapsi» erst durch Rom spricht und nichts von einer gleichen Approbation durch die Orientalen, insbesondere Dionysius von Alexandrien, berichtet (ep. 55, 6). Ja, es herrscht ein grosser Streit überall: ep. 55, 7 «quamvis multa multorum vocibus ventilentur et mendacia adversus sacerdotes Dei . . ad rumpendam catholicae unitatis concordiam ubique iactentur». Darum ist auch der Satz, Cornelius sei von „allen" anerkannt (coepiscoporum testimonio, quorum numerus universus per totum mundum concordi unanimitate consensit c. 8) zu mildern. Man hatte im Orient zwar Novatian noch nicht anerkannt, aber zögerte auch mit einer definitiven Anerkennung des Cornelius. Ja, einige Bischöfe wollten auf einer Synode in Antiochien sich feierlich für Novatian erklären (s. o. S. 69 Anm. 2 und S. 71 Anm. 9). Cyprian wusste freilich zur Zeit des 55. Briefes noch kaum von diesen Absichten einiger Orientalen. — Bemerkt sei, dass Cyprian der Wahrheit entsprechend in ep. 55 nicht erzählt, die römischen Bekenner hätten die Praxis des Cornelius gegen die Gefallenen gelobt und approbiert; er sagt nur, dass sie „jetzt in der Kirche mit Cornelius geeint sind" (c. 5).

Ep. 56 (C. Fortunato, Ahymmo, Optato, Privatiano, Donato et Felici fratribus s.).

Nicht nur die oben (S. 73; ep. 55, 13) erwähnte Thatsache, dass die in der Todesgefahr Aufgenommenen nach ihrer Wiedergenesung die Kirchengemeinschaft weiter genossen, sondern auch das Mitleid mit denjenigen, welche lange reumütig gebüsst, drängten zur Aufnahme aller (reumütigen) Gefallenen. Sechs afrikanische Bischöfe fragten deshalb um Ostern 252 bei Cyprian an, ob sie einzelne Personen, welche drei Jahre gebüsst, aufnehmen könnten. Cyprian antwortet in ep. 56. Er ist der Ansicht, die Aufnahme dürfe erfolgen.

Der 56. Brief ist etwa im März 252 entstanden. Denn wir glauben nicht zu irren, wenn wir die Anfrage der Bischöfe in das Jahr 252 verlegen. Gemäss ep. 37, 2 begannen die Martern (in Rom) etwa Januar 250 — in Africa begann der Abfall einzelner Christen vielleicht auch um dieselbe Zeit, jedenfalls im Februar und März. Der Proconsul, der den Widerstand der jetzt Büssenden gebrochen hat (ep. 56, 1), mag vor seiner Ankunft in Karthago in der «Capsensis civitas» gewirkt haben, etwa im Januar oder Februar des Jahres 250. (s. o. S. 10 Anm. 2). Danach aber zählte der Lateiner, welcher die begonnene Zeit summiert, um Ostern

252 bereits das dritte Jahr, seit dem die Gefallenen (welche sofort — etwa nach dem Wegzug des Proconsuls — bereut hatten) büssten.

Ep. 57 (Cyprianus, Liberalis (zusammen 42 Bischöfe) Cornelio fratri s.).

Nach Ostern 252 wird die Frage nach der Zulässigkeit einer allgemeinen Aufnahme der Gefallenen, wie sie die sechs Bischöfe (des 56. Briefes) gewünscht, auf der Frühlingssynode verhandelt. Man beschliesst allen Gefallenen (natürlich sofern letztere von Anfang an gebüsst haben (vgl. ep. 55,23), die Aufnahme zu gewähren. Als entscheidenden Grund führt Cyprian namentlich die bestimmt erwartete Verfolgung an, in welcher ja die Todesgefahr allen bevorstehen werde. Man müsse das ganze Volk waffnen für den bevorstehenden Kampf [1]). — Cyprian teilt im Namen von noch einundvierzig anderen Bischöfen den Concilsbeschluss dem römischen Kollegen Cornelius in ep. 57 mit und macht diejenigen vor Gott verantwortlich, welche nicht alle aufnehmen wollen [2]).

Der 57. Brief ist Mitte Mai 252 entstanden. Denn der Beschluss über die Aufnahme der «thurificati» wurde von dem in ep. 59, 10 (s. u.) erwähnten Concil gefasst (in concilio quod habuimus Idibus Mais, quae proximae fuerant), um in ep. 57 von 42 Bischöfen Cornelius mitgeteilt zu werden. [Die in ep. 59, 10 erwähnte Concilssitzung befasste sich nach Cyprians Bericht mit der Verurteilung von Häretikern; darum dürfte die Entscheidung über die «thurificati» an einem anderen Tage erfolgt sein. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Sitzung, welche sich mit den Gefallenen befasste, früher stattgefunden hat. Man wird zuerst die innerkirchlichen Angelegenheiten verhandelt und erst später die Sache der Schismatiker, welche zu manchen Reibereien und Störungen führen konnte (vgl. ep. 59, 11), untersucht haben. Sicher aber ist, dass unmöglich alle in ep. 59 berührten Angelegenheiten, welche die Frühlingssynode des Jahres 252 beschäftigt haben, an einem Tage entschieden werden konnten]. Auch Benson (S. 224) setzt ep. 57 in den Mai des Jahres 252.

[1]) Cyprian hatte bereits in ep. 60, 5 für sich und Cornelius das Martyrium erwartet. Jetzt sieht er ganz bestimmt eine gewaltige Verfolgung voraus (ep. 57, 5: pugnam non talem qualis fuit, sed graviorem multo et acriorem venire). Diese Befürchtungen des Bischofs gingen zwar nicht in Erfüllung; es kam zu einer heftigeren, wiewohl kurzen Verfolgung in Rom, während Africa ziemlich verschont wurde und meist mit Drohungen davon-

kam (vgl. Fechtrup S. 163 ff.). Doch war die Aufnahme aller Gefallenen eine providentielle, weil in der bald ausbrechenden grossen Pest viele sterben sollten und so vorbereitet dem Tode übergeben wurden. Die Überzeugung von dem Bevorstehen einer grossen Verfolgung schöpfte Cyprian aus Visionen (ep. 57, 5: placuit nobis sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente, ut quia hostis nobis inminere praenuntiatur et ostenditur . .).

[2]) Ep. 57, 5: Quodsi de collegis aliquis exstiterit, qui urgente certamine pacem fratribus et sororibus non putet dandam, reddet ille rationem in die iudicii Domino vel inportunae censurae vel inhumanae duritiae suae. Aus den angeführten Worten klingt eine grosse Selbstständigkeit und ein starkes Autoritätsgefühl Cyprians und der Africaner heraus (welche allerdings einen Primat Roms nicht ausschliessen!) — falls Cornelius wegen der Aufnahme der Gefallenen noch nicht befragt worden war und seine Einwilligung gegeben hatte. Aber unseres Erachtens sind die citierten Worte unter Einvernehmen mit Cornelius gegen andere, rigorose Bischöfe gesprochen. Wir behaupten nämlich, dass die Aufnahme aller Gefallenen in Rom wohl noch früher als in Africa, jedenfalls aber nach Ostern 252 erfolgt ist. Für unsere These sprechen folgende Gründe: 1. In der pseudocyprianischen Schrift «Ad Novatianum», welche fast gewiss von Cornelius stammt (s. unt. Kap. IV. § 1), wird weder von einer gegenwärtigen Pest noch von einer gegenwärtigen Verfolgung gesprochen; um Ostern 252 herrschte Friede und wütete die Pest noch nicht (Cyprian erwähnt in ep. 57 noch nicht die Pest und wird durch Visionen auf eine Verfolgung erst vorbereitet). Überdies kämpft der Anonymus (der Papst) ausführlich gegen die Novatianer und Rigoristen, um die beabsichtigte oder gar vollzogene (s. unt. Kap. V. § 1) Aufnahme der Gefallenen zu rechtfertigen; dieser Umstand spricht positiv dafür, dass vor ihm (dem Anonymus) kein anderer den ersten Schritt zur Aufnahme gemacht hatte, und weist hin auf die Zeit vor dem Concil der Africaner (ep. 57) oder während der (unter Einvernehmen mit dem röm. Bischof abgehaltenen) Synode zu Karthago. 2. Weil der in dem (gemäss c. 9 im Juni 252 entstandenen) 59. Briefe erwähnte Bischof Perseus wahrscheinlich ein von Cornelius gesandter italienischer Bischof ist und die Mission desselben eine wichtige und andauernde gewesen zu sein scheint, so liegt die Annahme nahe, Perseus habe die Africaner für eine endgiltige Aufnahme aller Gefallenen bereitwillig stimmen sollen; während Cornelius (vielleicht auf Anregung Cyprians, der ihm von ep. 56 Kenntnis gegeben hatte) zu der wichtigen Entscheidung zu Gunsten der Gefallenen sich rüstete. [Perseus wird mit dem Akoluthen Felicianus von Cornelius geschickt, darauf kehrt Felicianus heim, Perseus aber bleibt in Africa zurück. Cornelius selbst erhält vor ep. 59 keinen Bericht aus Africa (ep. 59, 9 quod . . non statim scripsi . .).] 3. Der Presbyter Maximus, welcher noch zur Zeit von ep. 55 mit Cornelius geeint gewesen (c. 1), ist zur Zeit des 59. Briefes (Juni 252) in Karthago als Gegenbischof aufgestellt worden. [c. 9: pars Novati Maximum presbyterum nuper ad nos a Novatiano legatum missum adque a nostra communicatione reiectum nunc sibi istic fecisse pseudoepiscopum dicitur. An der Identität dieses Maximus mit dem «confessor» und «presbyter» Maximus, welcher anfangs dem Novatian anhing, dann zu Cornelius übertrat (ep. 49), kann schwerlich gezweifelt werden (gegen Fechtrup S. 143 Anm. 2).] Dieser Maximus muss aber doch einen wichtigen Grund zu seinem erneuten Abfall von Cornelius gehabt haben. Ihn, den die Aufnahme eines Trofimus (Herbst 251) nicht hat von Cornelius abwenden können (s. ep. 55, 5 und 11), wird die bald nachfolgende Aufnahme aller «sacrificati» (um Ostern 252) wieder (und zwar diesmal entschieden) dem Novatian in die Arme getrieben haben. 4. Nachdem einmal die Möglichkeit der Vergebung der Glaubensverleugnung durch die Kirche festgelegt worden war, genügte nach damaliger Auffassung zu sofortiger Aufnahme die bis Ostern 252 geleistete Busse. Die Didascalien der

Apostel aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts sprechen von zehnwöchentlicher Busse für schwere Sünden (cf. ep. 4, 5). Darum kann der Anonymus in «Ad Novatianum» mit Recht Mitleid fühlen mit denjenigen, die «adhuc usque, h. e. per longam temporum seriem» (c. 1), «tamdiu» (c. 12) gebüsst haben. 5. Die Aufnahme eines Trofimus (ep. 55, 11) zeigt eine grosse Geneigtheit des Cornelius zur Milde; darum ist nicht anzunehmen, dass der röm. Bischof anderen Bischöfen in dem Entgegenkommen gegen büssende «sacrificati» nachgestanden habe. Ferner wird Cyprian (nach Ostern 252) bei Cornelius wegen Rigorismus angeklagt (ep. 59) und rechtfertigt sich auf eine Weise, welche schliessen lässt, dass Cornelius nicht nur die Beschlüsse der Africaner, alle aufzunehmen, kennt und approbiert, sondern auch alle Gefallenen und Abtrünnigen, welche etwa erst unlängst zu büssen angefangen, möglichst bald — nach leichter und kurzer Busse — in der Kirche versammeln will. In ep. 59, 15 erzählt nämlich Cyprian zu seiner Entschuldigung, er erzwinge geradezu oft bei seiner Gemeinde die Aufnahme und lasse die allergrösste Milde walten gegen Schismatiker, Ehebrecher und «sacrificati».

Ep. 59 (C. Cornelio fratri s.).

Nach Erledigung der Frage betreffend die allgemeine Aufnahme der Gefallenen und nach Absendung des 57. Briefes an Cornelius erledigte das Concil noch mehrere andere Angelegenheiten [1]). Zum Concil erschienen fünf excommunicierte Bischöfe (vgl. c. 10 und 11), alle oder zum grössten Teil aus Numidien stammend. Dieselben waren teils im vergangenen Jahre (anno priore), teils schon früher mehrmals gebannt und zurückgewiesen worden (c. 10). Jetzt traten sie wieder vor und verbreiteten die Nachricht, es würden ihrer fünfundzwanzig (Bischöfe) nach Karthago kommen, um einen anderen Bischof für Karthago zu wählen (c. 11). Als man sie hier wiederum zurückwies, ordinierten sie aus der immer noch ziemlich starken Partei der Laxisten — der Partei des Felicissimus — den Presbyter Fortunatus zum Bischof. Alsdann schickten sie Felicissimus nach Rom mit einer Klage gegen Cyprian, den sie des Rigorismus beschuldigten [2]).

Cyprian beeilte sich inzwischen nicht, über die Schismatiker genauer zu berichten, einerseits weil er das Vertrauen hegte, Cornelius würde die Gesandten, unter ihnen einen Felicissimus, die er ja kannte, nicht anhören (c. 9), anderseits weil er auf den Rat der afrikanischen Bischöfe (zugleich mit ep. 57) ein Verzeichnis der rechtmässigen Bischöfe ihm zugesandt hatte (c. 9) [3]). So wurde der Akoluth Felicianus, welchen Cornelius zusammen mit einem gewissen Bischof Perseus nach Africa gesandt hatte, noch zurückgehalten, um verschiedene Briefe für Cornelius — über die verschiedenartigen auf dem Concil nacheinander verhandelten Sachen — mitnehmen zu können (c. 9).

Cornelius wies anfangs die Gesandtschaft der Schismatiker ab (c. 1 und 9, vgl. auch c. 10); als aber einige Tage verstrichen waren und aus Africa von Cyprian keine genauere Nachricht über die dortigen Zustände einlief (c. 9 quod non statim scripsi), schöpfte er einen gewissen Verdacht gegen den Bischof von Karthago und hörte die Anklage gegen denselben an [4]). Darauf schickte er den Akoluthen Saturus mit zwei Briefen an Cyprian; in dem einen teilte er mit, er habe den Felicissimus abgewiesen, in dem zweiten deutete er den Wunsch an, von Cyprian etwas Näheres zu erfahren [5]).

Cyprian erwidert dem römischen Kollegen in ep. 59. Er ist im höchsten Masse erregt über die Schwäche und Nachgiebigkeit des Cornelius (c. 2—6), mit der er den „Häretikern" gewichen sei, ihre Beschuldigungen gegen den Bischof angehört und dadurch sogar bei der Gemeinde in Rom Verdacht gegen ihn wachgerufen habe (c. 19). Trotzdem verantwortet er sich und berichtet nunmehr alles aufs genauste [6]).

Der 59. Brief, welcher hinsichtlich des römischen Primats wichtige Äusserungen enthält und bedeutungsvolle Thatsachen verbürgt, ist gegen Ende Juni 252 entstanden.— Die Gesandten des neuordinierten Gegenbischofs Fortunatus kamen in Rom gegen Ende Mai an, nachdem sie kurz nach dem 15. Mai die Reise angetreten hatten (ep. 59, 10). Cornelius, der eine Zeit lang auf Nachrichten aus Africa von Cyprian vergeblich gewartet hatte, schrieb an ihn etwa Mitte Juni; letzterer antwortete gegen Ende Juni 252. [M. Kayser (Cyprien, ou l'autonomie de l'épiscopat. Revue de théologie et de philosophie chrétienne. Paris 1857 p. 243) behauptet, die Wahl des Cornelius, des Novatianus und Fortunatus zum Bischof bezw. Gegenbischof, alles habe stattgefunden im Jahre 251]. In ep. 59, 6 nennt sich Cyprian «plebi suae in episcopatu quadriennio iam probatus». Stellt man diese Angabe mit ep. 66, 5 «ecce iam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum» (ep. 66 ist spätestens im J. 254 entstanden, s. unten), so erhält man für ep. 59 als Entstehungsdatum das Jahr 252 (vgl. noch oben ep. 56, 1: per hoc triennium).

---

¹) Über die „anderen" Angelegenheiten berichtete Cyprian an Cornelius nicht sofort (c. 9 f.). Es waren dies schwierige Sachen, welche besonders genau geprüft werden mussten. Darum wartete der Bote, welcher nach Rom abgehen sollte, immer wieder, bis alles geklärt und entschieden war (vgl. u. a. ep. 59, 11). Dagegen dürfte mit ep. 57 das (in ep. 59, 9 genannte, „auf Beschluss" der Concilsväter zusammengestellte und für Cornelius bestimmte) Verzeichnis der orthodoxen Bischöfe Africas noch vor der Verurteilung der Schismatiker eilig nach Rom gesandt worden sein.

[2]) Wenn Müller (S. 40) annimmt, Cyprian hätte die Anhänger des Felicissimus „für immer von der Gemeinde ausgeschlossen“, so trifft dies kaum zu. Bewiesen hat er seine These nicht. Ep. 43, 7 (sciat se postea ad ecclesiam redire et cum episcopis et plebe Christi communicare non posse) weist nur auf die nächste Zeit nach der Rückkehr Cyprians zur Gemeinde hin und schliesst nicht aus, dass die Schismatiker später — falls sie wahrhaft Busse thun würden — wieder aufgenommen werden könnten. Thatsächlich versagt Cyprian den Aufrührern, wie in ep. 59 angedeutet wird, die Aufnahme, weil dieselben nicht büssen (vgl. c. 3, 8, 16).

[3]) Der Grund zu diesem Schritte der Africaner, Cornelius ein Verzeichnis der orthodoxen Bischöfe zuzusenden, lag vielleicht teilweise in dem Wesen des Cornelius selbst, in dessen grosser Neigung zur Milde und Inschutznahme solcher, die von ihren eigenen Bischöfen abgewiesen worden waren. Cyprian beweist nämlich in ep. 59 (namentl. c. 13 an putas; vgl. c. 20) lang und breit, eine allzugrosse Nachsicht gegen die Häretiker sei verwerflich. Ja, die Beziehungen Cyprians zu Cornelius scheinen allmählich — wahrscheinlich wegen des übergrossen Entgegenkommens des letzteren gegen die Abtrünnigen und Excommunicierten — erkaltet zu sein. Denn der Bischof von Karthago unterlässt es allmählich, selbst Wichtiges sofort nach Rom zu berichten. So hat er „im vergangenen Jahre“ mehrere abgesetzte Bischöfe von neuem verurteilt und bis jetzt noch nichts darüber mitgeteilt (c. 10), ferner auch andere Sachen sofort zu berichten unterlassen (c. 9); so dass der röm. Bischof sich darüber wundert (c. 9) und vielleicht auch deshalb sogar eigens einen italienischen Bischof Perseus nach Africa sendet (c. 9). Sollte diese Zurückhaltung in der Mitteilung und Berichterstattung lediglich ein Ausfluss des Cyprianischen Grundsatzes sein: c. 9 «neque ad catholicae ecclesiae maiestatem pariter ac dignitatem pertinere debet, quid apud se haereticorum et schismaticorum moliatur audacia»? Lag dieselbe nicht vielmehr mit begründet in dem Bestreben Cyprians, die Appellationswut der von dem eigenen Bischof Verurteilten zu zähmen (ep. 59, 5) und die namentlich durch die Milde des römischen Bischofs veranlassten Berufungen nach Rom zu beschränken und zu mindern (c. 14)?

[4]) Auf Cornelius machte neben anderen (in der 1. u. 3. Anmerkung berührten) Gründen namentlich auch das Ungestüm der Abgeordneten des Fortunatus Eindruck. Der Bischof wird aus diesem Ungestüm der Gesandten nicht eine volle Unschuld der Schismatiker, die er ja kannte, aber wohl manche Unkorrektheit, u. a. auch eine allzu grosse Strenge gegen die Schismatiker (Müller, S. 40) auf Seiten Cyprians als nicht ausgeschlossen gefolgert haben. Überdies reizte ihn ohne Zweifel die kühle und knappe Art, mit welcher die Liste der orthodoxen Bischöfe, mit denen er zu communicieren hätte, ihm zugesandt worden war (c. 9). Auch die Rücksicht auf das Gemeinwohl der Christen in Rom mag ein Grund gewesen sein, warum Cornelius die Gesandten anhörte; diese letzteren scheinen nämlich sogar mit einer Anklage beim Staate gedroht zu haben (c. 2 publice; c. 18 minis suis paricidalibus, a quo aut quando pereamus; vgl. ep. 66, 1 und 7).

[5]) Cornelius wird den zweiten Brief schnell dem (mit dem ersten Schreiben abgehenden) Saturus nachgeschickt haben. Thatsächlich hat Saturus beide Briefe überbracht (ep. 59, 1 quas per Saturum; c. 2 alia epistola quam primis litteris subiunxisti).

[6]) Die grosse Empörung Cyprians war unter den (Anm. 3 und 4) dargestellten Verhältnissen nicht ganz berechtigt.

Ep. 58 (C. plebi Thibari consistenti s.).

Bereits im 59. Briefe erzählt Cyprian, dass im Circus zu Karthago der Ruf des Volkes erschollen war: «Cyprianus ad leones». Dieses habe sich schon früher mehrfach zugetragen und in den Tagen der Abfassung des 59. Briefes aus Anlass eines angesetzten öffentlichen Opfers erneuert (c. 6) [1]). Die Erbitterung der Heiden infolge der Weigerung der Christen, zu opfern, steigerte sich, so dass Cyprian eine neue allgemeine Verfolgung, ja das Weltende selbst und die Ankunft des Antichristes mit aller Bestimmtheit schon für die allernächste Zukunft erwartete (ep. 58, 1: scire enim debetis et pro certo credere ac tenere, pressurae diem super caput esse coepisse et occasum saeculi atque antichristi tempus adpropinquasse. nec putemus talia esse quae veniunt, qualia fuerunt illa quae transierunt, gravior nunc et fortior pugna imminet) [2]). In ähnlicher Geistesverfassung befanden sich auch andere, u. a. die Gemeinde in Thibaris. Dieselbe wünschte, Cyprian möchte zu ihrer Tröstung sie besuchen. Der Bischof von Karthago schreibt an sie den 58. Brief. Er bedauert, nicht kommen zu können, weil die „Zustände" und „Zeitverhältnisse" eine längere Abwesenheit von seiner Gemeinde ihm nicht gestatteten [3]), und tröstet das Volk durch tiefgefühlte, herrliche Worte. Er bereitet dasselbe mit der Begeisterung einer Heldenseele auf den bevorstehenden Kampf vor, der nach seiner Ansicht die Weltgeschichte beschliessen wird.

Der 58. Brief ist sehr wahrscheinlich im Hochsommer, wohl August, 253 entstanden [4]).

---

[1]) Die Opfer wurden ausgeschrieben aus Anlass der grossen Pest, welche „wahrscheinlich unter Decius in Aethiopien begann", „sich allmählich über das ganze römische Reich verbreitete", „unter Gallus bedeutend an Heftigkeit gewann und noch im Jahre 262 furchtbar wüthete" (Fechtrup S. 168 f; vgl. Benson S. 222 f.). Vgl. o. S. 77 Anm. 2.

[2]) Eine grosse Verfolgung erwartete Cyprian bereits zur Zeit von ep. 57 (Visionen), ja von ep. 60. — Neben den wiederholten Angriffen der Heiden und des Staates waren 1. die Pest, 2. die Häresien und Schismen der Grund, warum der Bischof in übermässiger Erregung das Weltende voraussehen zu müssen meinte (vgl. auch ep. 59, 7 in extremis temporibus).

[3]) Es ist in ep. 58 nicht ausdrücklich gesagt, dass die Pest dem Bischof viel zu schaffen mache, doch kann dieser Sinn sehr wohl darin liegen.

[4]) Man könnte an sich aus der Erwartung des Weltendes die Möglichkeit schliessen, ep. 58 sei vor der Valerian'schen Verfolgung (also später, unter Stephanus) geschrieben worden; vgl. u. ep. 67, 8. Doch sprechen dagegen folgende Gründe: 1. Nach ep. 58 ist die Verfolgung noch nicht (ganz) ausgebrochen — vor der valerianischen Verfolgung gab es kaum eine Zeit, in welcher eine Gemeinde (nach Art derjenigen von Thibaris) so erregt war, dass sie den Bischof von Karthago um persönliche Tröstung gebeten hätte 2. Gemäss ep. 66, welche im J. 254 entstanden ist, wird Cyprian als »som-

niator« verspottet (c. 10), offenbar deshalb, weil er vorher das Weltende als sicher vorhergesagt hat und diese seine Prophezeiung nicht in Erfüllung gegangen ist. Ein solcher Spott war bald nach der Gallus'schen Verfolgung, da die Kirche wieder vollen Frieden genoss, an der Zeit. 3. Die Äusserung «armentus lapsi» (c. 8) weist auf die nach der decischen zunächst folgende Verfolgung des Gallus hin. 4. Auch in dem (zur Zeit der Gallus'schen Verfolgung entstandenen, s. u.) 61. Briefe spricht Cyprian vom Weltende (c. 4).

Der 58. Brief mag geschrieben sein, als der Tod des Cornelius und die Verbannung des Nachfolgers Lucius (s. u. ep. 61) in Karthago bekannt geworden war.

Ep. 61 (C. cum collegis Lucio fratri s.).

Trotz der bestimmten Erwartung einer gewaltigen Verfolgung seitens Cyprians kam es in Africa unter Gallus zu keiner solchen. Strenger verfuhr man in Rom; letzteres beweist der 61. Brief. Cyprian schreibt in seinem und seiner „Kollegen" Namen an den Nachfolger des Papstes Cornelius, an Lucius. Sie hätten schon „neulich" ihn beglückwünscht zu seiner doppelten Auszeichnung, dass er nämlich Bischof und Bekenner geworden. Jetzt sprächen sie ihm ihre Freude aus, dass er mit seinen Begleitern zu seiner Gemeinde habe zurückkehren dürfen (c. 1). Sie wüssten auch, zu welchem Zwecke Gott die neue Verfolgung zugelassen hätte, wozu „dort" (illic = in Rom) „die plötzliche Verfolgung neulich ausgebrochen sei, wozu gegen die Kirche Christi und den Bischof Cornelius, den glückseligen Martyrer, und gegen sie alle (vosque omnes) die weltliche Gewalt plötzlich sich erhoben": nämlich, um die Häretiker zu beschämen und zu zeigen, welches die Kirche des Herrn, wer der letzteren rechtmässiger Bischof sei (c. 3).

In dem Schlusse des Briefes tönt der Grundgedanke durch, dass das Weltende nahe sei und die Bekenner Christi sich um so enger in Liebe zusammenschliessen und einander gegenseitig zur Ausdauer anfeuern müssten (c. 4; vgl. o. ep. 58).

Der 61. Brief dürfte kurz nach ep. 58 — September 253 — entstanden sein. Cornelius war etwa Ende Juni 253 gestorben; daraufhin wurde Lucius Juli 253 gewählt, verbannt und deswegen von Cyprian etwa im August beglückwünscht (c. 1), um Ende August oder Anfang September wieder aus der Verbannung heimzukehren [1]).

[1]) Cornelius war Bischof etwa 2 Jahre und 3 Monate (s. oben S. 56 Anm. 2). Da er Anfang April 251 gewählt worden war (s. o. S. 61), so lebte er bis Ende Juni 253 (Vgl. Benson S. 298 und 304; Fechtrup S. 166). Darauf wurde Lucius gewählt (etwa Juli) und sofort verbannt. Er regierte etwa 8 Monate, d. h. bis zum 5. März 254, — zuletzt in Frieden,

nachdem Valerianus den Thron bestiegen hatten. [Am 23. Octob. 253 war Valerianus bereits Kaiser (s. o. S. 56 Anm. 2; S. 66 Anm. 1).] — Ob Cornelius eines natürlichen Todes gestorben ist, weiss man nicht. Wenn Cypr. in ep. 68, 5 beide, Cornelius und Lucius, „Märtyrer" nennt, so kann an die Verfolgung, welche Cornelius zu Anfang seines Episcopats erduldet (s. o. ep. 60), und an die Verbannung, welche Lucius zu Anfang seines Episcopats erfahren hat, gedacht sein; mehr zu beachten ist vielleicht ep. 61, 3: Cornelium beatum martyrem. [Müller (S. 2—9) versucht die Begriffe „Märtyrer" und „Confessor" im Sinne Cyprians sachlich festzulegen. Auch nach der Darstellung dieses Gelehrten, welche uns übrigens nicht absolut überzeugend zu sein scheint, ist man nicht zur Annahme gezwungen, Cornelius sei eines gewaltsamen Todes (wenigstens an den Folgen seiner Verbannung nach Civita vecchia) gestorben. Vgl. M. S. 7 „Aber wie dort (ep. 76 inscr.) der Name (Märtyrer) offenbar nur gebraucht wird, weil man den Tod mit Sicherheit erwartet, so ist auch bei Lucius der Titel wohl nur deshalb gebraucht, weil er mit dem Märtyrer Cornelius zusammen genannt wird". Vgl. Fechtrup. S. 166; Benson S. 298—304].

Als Resultat der vorhergehenden Untersuchung und Darstellung der geschichtlichen Ereignisse während der Regierung der Päpste Cornelius und Lucius ergiebt sich nachstehende chronologische Reihenfolge der bezüglichen Briefe und Schriften:

Im Jahre 251 entstanden nacheinander: ep. 44; ep. 45, 46, 47; De lapsis (s. o. S. 60 Anm. und S. 72 Anm. 4); ep. 48; ep. 60; — nach der Herbstsynode des J. 251: ep. 64; ep. 50, ep. 49, ep. 53; De unitate (s. o. S. 73 Anm. 4); ep. 52, ep. 51, ep. 54; ep. 55.

Aus dem Jahre 252 stammen: ep. 56; ep. 57; Ad Novatianum (s. u. Kap. V § 1; vielleicht ist die Schrift vor ep. 56 und 57 entstanden, s. S. 77 Anm. 2); ep. 59.

Im Jahre 253 sind geschrieben: ep. 58 und ep. 61.

Drittes Kapitel.

Reihenfolge der Briefe aus der Zeit des Papstes Stephanus (März 254 — 2. August 257). Ep. ep. 67—75; Sententiae episcoporum [1]).

Grosse Ereignisse und Bewegungen interessieren doppelt, wenn sie nicht leicht zu erforschen sind, sondern sich in ein geheimnisvolles Dunkel hüllen. Diese Wahrnehmung kann mit Recht auf die Briefe und Schriften Cyprians, welche zur Zeit des Bischofs Stephanus entstanden sind, angewandt werden. Ausserordentliches berichten und verbürgen diese Quellen. Sie führen uns vor allem den vielberühmten und vielumdeuteten Ketzertaufstreit vor, ausserdem die Verhandlungen betreffend den novatianfreundlichen Bischof Marcianus von Arles (ep. 68) und die Angelegenheit der spanischen Bischöfe Basilides und Marcialis (ep. 67); Angelegenheiten und Ereignisse, welche namentlich wegen der zahlreichen den römischen Primat aufs engste berührenden Einzelheiten möglichst genau erforscht werden wollen.

Leider erschwert die Eigenart der Quellen eine klare Einsicht in den Gang der Ereignisse. Die bruchstückartigen Einzelheiten sind enthalten in Briefen und Schriften, welche meist äusserer Anhaltspunkte zum Zwecke einer chronologischen Ordnung bar sind und erst durch mühsame Combination chronologisch festgelegt werden können [2]). Darum aber steigert sich die Mannigfaltigkeit der Deutungsversuche in's Unabsehbare [3]). Bei dem Mangel an feststehenden historischen Daten ist man gezwungen, selbst an sich unbedeutende Einzelheiten, Fakta und Äusserungen zu berücksichtigen, um ein möglichst sicheres Resultat zu erzielen. Wir wissen nur den Todestag des Lucius († 5. März 254, s. o. S. 55); den Sterbetag des Nachfolgers, Stephanus († 2. August 257, Fechtrup S. 255; Harnack, Texte Bd. 13 S. 6); das Todesdatum des Sixtus, des Nachfolgers Stephans († 6. August 258; gewählt wurde er (mit Rücksicht auf Novatian) bald, nach Harnack, Texte

Bd. 13 S. 6 am 24. oder 31. August) und Näheres über das Ende Cyprians. Wir können ferner schliessen, dass die durch den Tod des Lucius verwaiste römische Kirche spätestens binnen Monatsfrist — wohl noch im März 254 — einen Oberhirten, Stephanus, erhalten hat, da man sie gegen den Schismatiker Novatian sichern wollte (gegen Benson S. 112, nach welchem Stephanus am 12. Mai ordiniert sein soll) [4].

Die Ketzertauffrage, die Frage, ob die von Häretikern und Schismatikern gespendete Taufe giltig sei, steht offenbar zu dem (durch die Verfolgung des Decius und die Schismen des Felicissimus und des Novatian herbeigeführten) massenhaften Abfall der Christen von der Kirche in dem Verhältnis von Wirkung zur Ursache. Diese Thatsache erleichtert die Beantwortung der weiteren Frage nach dem Zeitpunkt, in welchem die Ketzertaufe Gegenstand öffentlicher allgemeiner Verhandlungen zu werden begonnen hat.

Schon im Herbst 251 konnte Cornelius im Briefe an Fabius von Antiochien (Euseb. h. e. VI, 43) berichten, Novatian habe nur noch wenig Anhänger [5]. Dies galt indessen nur für Rom; anderswo, namentlich auch in Africa wurde Novatian stark und gewann an Ansehen; zunächst besonders infolge der Aufnahme der «libellatici» durch die Bischöfe Cornelius und Cyprian und deren Kollegen (s. o. ep. 55), dann noch mehr seit der Aufnahme aller Gefallenen, der «sacrificati» und «thurificati» (ep. 57). Bereits zur Zeit des 55. Briefes hatte er „überall" Bischöfe eingesetzt, welche seine Praxis befolgten (c. 24); selbst in Karthago besass er eine Partei, welche später den römischen Presbyter Maximus zum Bischof erwählte (ep. 59, 9) [6]. Diesen Anhang verlor er — zum grossen Teil jedenfalls nach der Verfolgung des Gallus, in welcher Cornelius wohl zum zweiten Male gelitten hatte [7]) und dessen Nachfolger, der Bischof Lucius, Bekenner geworden war (ep. 61). Auch die Pest mit ihren Schrecken mag viele zur Kirche zurückgeführt haben. Wie die Novatianer, so kehrten gewiss auch andere Abgefallene, die laxen Felicissimianer und jene, welche an verschiedenen Orten Africas durch gefallene Bischöfe und Presbyter in ihrem Widerstand gegen die Bestimmungen der Synoden bestärkt worden waren (vgl. o. ep. 55 und ep. 59), teils infolge der Pest, teils seit der allgemeinen Aufnahme der Gefallenen durch die Katholiken (ep. 57), teils durch andere Umstände und Erwägungen bewogen [8], nach und nach zur Gemeinschaft der Kirche zurück. Diese Rückkehr begann schon im Jahre 251, steigerte und mehrte sich während des Jahres 252 und gewann die grösste Ausdehnung seit dem Jahre 253 [9].

Demnach kam die Frage nach der Giltigkeit der von Ketzern und Schismatikern gespendeten Taufe wohl schon im Jahre 252 auf und gewann stark an Bedeutung namentlich seit dem Jahre 253 [10]. Diese Frage wurde zunächst brennend nicht so sehr in Italien, wo man allgemein die Ketzertaufe anerkannte, und in Africa proconsularis nebst Numidien, wo man seit einem Menschenalter — seit dem Bischof Agrippa (s. unten) — wiedertaufte, als in Mauretanien; dort war die Ketzertaufe bis dahin nicht verworfen worden, wurde aber von manchen Bischöfen, die durch das Beispiel der numidischen Nachbarkollegen beeinflusst wurden, angezweifelt.

---

[1]) In der Zeit des Episcopats Stephans sind ausserdem entstanden: die pseudocyprianische Schrift «**De rebaptismate**» (s. Kap. V. § 2) und sehr wahrscheinlich (erst jetzt) **ep. 66.** Zu **ep. 64** s. o. S. 65; zu **ep. 62, 63 u. 65** s. u. Kap. IV.

[2]) Von Cyprians Schriften kommen in Betracht namentlich die Briefe 67—74 und Sententiae episcoporum; ferner ep. 75 und zur Ergänzung ep. 80, 1; auch Vita Cypriani (Hartel, Opera III. p. 14). Wichtig als Parallelquelle ist Eusebius (h. e. VII, 2—5; 7—13); beachtenswert ist auch die in neuester Zeit vielbesprochene pseudocyprianische Schrift «De rebaptismate». [Dieser Tractat bedarf einer eingehenden Untersuchung, weil 1. die Entscheidung über die Entstehungszeit desselben die Frage lösen hilft, ob Cyprian in ep. 71, 73 u. 74 bereits auf Stephan recurriert; 2. weil man genauer erkennt, was Stephan über die Ketzertaufe gelehrt hat; 3. weil überhaupt die Schrift wegen wichtiger Aussprüche und Äusserungen über Petrus u. s. w. beachtenswert ist. Der Tractat wird unten in Kap. V. § 2 eigens behandelt].

[3]) Besonders zu beachten sind: Riess, Fl. S. I., Der hl. Cyprian u. die Altkatholiken seiner Zeit, in Stimmen aus Maria Laach 1874 Bd. VI S. 433—529; Peters, der hl. Cyprian von Karthago in seinem Leben und Wirken, Regensburg 1877; Fechtrup, S. 177—264; De Smedt, T. Caroli S. I., Dissertationes selectae in primam aetatem historiae ecclesiae. Gandavi 1876. 8⁰ 326 et 100 p. (2 Teile); Jungmann, Dr. A. Bernh., Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam. Ratisbonae 1880—81 (veraltet über Ketzertaufe, weil auf Molkenbuhr fussend); O. Ritschl, S. 110—141; Grisar, Cyprians Oppositionsconcil gegen Papst Stephan (Ztschrft. f. kath. Theologie 1881. S. 192—222); P. Paul Hoensbroech, Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe (Ztschrft. f. kath. Theol. 1891 S. 727—736); Dr. I. Ernst, Die angebliche Excommunication Cyprians durch P. Stephan (Ztschrft. f. kath. Theol. 1894 S. 473—499); Ernst, der angebliche Widerruf Cyprians in dem Ketzertaufstreit (daselbst 1895 S. 236—272); Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians in neuer Beleuchtung (daselbst 1896. S. 209—59; Analecta S. 360); Derselbe, Die Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe (daselbst 1893 S. 79—103, gegen Hoensbroech). Ausserdem ist zu vergleichen die Litteratur zu «De rebaptismate» (s. unt. Kap. V. § 2).

[4]) Über die Dauer des Episcopats Stephans gehen die Quellen auseinander: Euseb. (h. e. VII, 5) spricht von 2 Jahren (biennio), Hieronymus von 3; Catalog. Liberianus von 4 (3) Jahren, 2 Monaten, 20 Tagen. Der Nachfolger Stephans, Sixtus, wurde d. 6. Aug. 258 im Coemeterium hingerichtet. Cyprian starb d. 14. Sept. 258, nachdem er vorher sich versteckt gehalten hatte und am 30. August 257 vor den Proconsul Paternus geführt worden war (s. Harnack, Texte Bd. 13 S. 6). (Über die Kaiser vgl. o. S. 56 Anm. 2.). Aus der gebotenen Zusammenstellung erhellt, dass man bei der Darstellung der Chronologie der Schriften (aus der Zeit Stephans) und des

Verlaufs der Ereignisse, was äussere Quellenzeugnisse anlangt, den grössten Spielraum hat und auf die Darstellungsweisen der Gelehrten nur insofern Rücksicht zu nehmen braucht, als dieselben auf genauer, allseitiger, innerer Prüfung der Correspondenz Cyprians und anderer Nebenquellen fussen; daher ist diejenige Darstellung die beste, welche am wenigsten oder gar keine innere Schwierigkeiten enthält. Es ist also belanglos, was Peters (Stimmen 1877. S. 345 ff., in seiner Recension über Riess' Abh. dlg.) sagt: „Weniger noch können wir uns einverstanden erklären, wenn der Verfasser in der Darstellung des Ketzertaufstreits sowohl bezüglich der chronologischen Ordnung als des Charakters der Streitfrage den gewöhnlichen Weg verlässt".

[5]) Vgl. «Ad Novatianum» c. 2: «nunc infelicissimi pauci».

[6]) Asien kommt hier einstweilen nicht in Betracht.

[7]) Vgl. o. ep. 61 Anm.

[8]) Vgl. ep. 59, 15: scire enim debes, frater carissime, eum (Fortunatum) posteaquam pseudoepiscopus ab haereticis factus est, iam paene ab omnibus esse desertum.

[9]) Die neue Wahl des Lucius, dessen Bekennerruhm und die Heldenthaten während der Pest (vgl. vita Cypr. c. 9) des mit ihm verbündeten Cyprian konnten nicht ohne Eindruck bleiben. Als nun nach Lucius' Tode vollends ein neuer Bischof, Stephanus, gewählt und anerkannt wurde, ohne dass die Bemühungen Novatians um Anerkennung seiner Person gefruchtet hatten (vgl. ep. 68, 2 Novatiano nuper retuso; Euseb. h. e. VII, 5 de pace Ecclesiarum post persecutionem), da war der Übertritt der Schismatiker ein allgemeiner und radikaler.

[10]) Es handelte sich um viele, um alle Katechumenen und Kinder seit 250, welche von Ketzern und Schismatikern (auch Gefallenen) getauft worden waren.

Ep. 68 (C. Stephano fratri s.).

Noch vor dem Ausbruch eines allgemeinen Streites über die Ketzertaufe entsteht der wichtige und berühmte 68. Brief. Derselbe wird von Cyprian an den neuen, nach dem Tode des Lucius († 5. März 254) im März 254 (s. o. S. 84 f.) gewählten römischen Bischof Stephanus geschrieben. Der Metropolit von Africa ermahnt seinen römischen Kollegen dringend, gegen den Bischof Marcianus von Arles mit allem Nachdruck einzuschreiten. Cyprian sieht sich zu seinem Mahnschreiben durch folgende Gründe veranlasst. Marcianus, ein dem Novatian geistesverwandter Rigorist (Novatiano studens c. 2), hat bis dahin keinen Gefallenen aufgenommen, sondern viele ohne Gewährung des kirchlichen Friedens sterben lassen (multus annis istis superioribus excessisse sine pace c. 3, vgl. c. 1). Ja, er verhöhnt die katholischen Bischöfe. Schon früher hat er sich offen gerühmt, dem Novatian sich angeschlossen zu haben (c. 1 Novatiano se coniunxerit, vgl. c. 2), und verspottet jetzt die Bischöfe, weil dieseselben ihn „noch nicht" abgesetzt und exkommuniciert hätten (quod necdum a nobis videatur abstentus c. 2). Über dieses Gebahren des Bischofs von Arles hat nun Faustinus, Bischof von Lyon,

„zweimal“ an Cyprian geschrieben (semel adque iterum) und dasselbe berichtet, was „auch“ nach Rom „sowohl von ihm (Faustinus) als auch von der übrigen Bischöfen der Prowinz (Gallien) (wie es ihm, Cyprian, bekannt ist) gemeldet worden ist“ (c. 1) [1]). Der Bischof von Karthago dringt in ep. 68 in den Papst Stephanus, derselbe möge an die Bischöfe in Gallien und an das Volk zu Arles Briefe schicken (dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae c. 3; vgl. c. 2: facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos), um die Absetzung des Marcianus und die Wahl eines Nachfolgers zu veranlassen [2]). Als Gründe für die Absetzung des Marcianus giebt Cyprian an: die Härte gegen die Gefallenen, den Anschluss an Novatian (c. 1) und die Opposition gegen den allgemeinen Consens der bischoflichen Kollegen (c. 4 und c. 5) [3]).

Er hofft bestimmt, dass Stephanus den hartnäckigen Bischof vollständig aufgiebt und stürzt [4]).

Der 68. Brief ist aller Wahrscheinlichkeit nach schon im April 254 entstanden. Nachdem die Kunde vom Tode des Lucius und dem Amtsantritt Stephans nach Gallien gedrungen war, wandte sich Faustinus v. Lyon — Anfang April — an Rom und Karthago, um die Absetzung des novatianfreundlichen Bischofs zu Arles wiederum zu betreiben. Cyprian mag den 68. Brief gegen Ende April abgeschickt haben.

[1]) Es fragt sich: Zu welchem Zwecke schrieb Faustinus zweimal an Cyprian; ob einfach freundschaftlich, privatim und referierend, oder in anderer Absicht? Es scheint, um ihn zu bewegen, auf Rom einzuwirken. Denn Cyprian sieht sich veranlasst, an Stephan zu schreiben (ep. 68), obgleich er „weiss“, dass von Gallien aus an Rom „geschrieben“ worden ist. Trotz der aus Gallien empfangenen Briefe sollte nicht etwa Cyprian persönlich und direkt in Gallien eingreifen; denn 1. an Cyprian schreibt nur Faustinus, an Rom dagegen Faustinus und die „übrigen“ Bischöfe, 2. Cyprian erwartet von Rom Nachricht, wer an Stelle des Marcianus eingesetzt werde, und fordert Stephan auf, dieser solle die Absetzung des Bischofs durch «plenissimae litterae» bewirken. — Es fragt sich ferner: Wann wurde das erste Mal an Cyprian von Faustinus geschrieben, schon unter Cornelius rsp. Lucius, oder erst unter Stephanus? Wohl nicht erst unter Stephanus, da auf diese Weise letzter lange mit dem Eingreifen gegen Marcianus gezögert hätte und darum wenig Aussicht gewesen wäre, dass er nun endlich einschreite. Der 68. Brief aber zeigt ein grosses Vertrauen Cyprians, dass Steph. den Bischof von Arles absetzen werde. Faustinus wird demnach schon früher, unter Lucius, an Cyprian geschrieben haben; Lucius aber wollte wohl nicht schroff vorgehen. Jetzt, da Stephan Bischof geworden war (und wohl gleichfalls nicht sofort gegen Marcianus sich wandte), schrieb Faustinus noch einmal an Rom und Cyprian, in der Hoffnung, der neue römische Bischof werde, unter Einwirkung des Bischofs von Karthago endlich dem Bischof das Handwerk legen. — Dass ein Lucius (vielleicht auch Cornelius) und später

Stephan gegen Marcianus nicht eingeschritten sind, erklärt sich u. a. damit, dass die persönliche Ansicht des rechtmässig gewählten Bischofs (Marcianus) über die Gefallenen geachtet werden sollte, dass derselbe nicht als einziger dem Rigorismus huldigte, dass man mit Milde allmählich die Rigoristen gewinnen wollte, dass man den „Anschluss“ des Bischofs Marcianus an Novatian mehr als eine Billigung der Grundsätze des röm. Gegenbischofs, denn als endgiltigen Übertritt deutete. — Insbesondere lässt sich, was Stephan anlangt, nicht beweisen, derselbe habe aus persönlichen Rücksichten Marcianus ostentativ geduldet; etwa weil er 1. strenger als die Vorgänger gegen die Gefallenen gestimmt war, oder unwürdige Kleriker nicht lebenslänglich degradieren wollte, 2. weil er absichtlich Cyprian ärgern und verletzen wollte. Ersteres behauptet Harnack (Texte Bd. 13. S. 22 f.); letzteres Ritschl (S. 111 u. oft). Gegen Ritschl und für die Annahme, Stephan habe zur Zeit der ep. 68 einen Antagonismus gegen Cyprian keineswegs gezeigt, ist beweisend c. 5. Cyprian meint ohne jegliche Nebentendenz (rsp. ohne Anzüglichkeit gegen Stephan): «neque enim poterat esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus, et ideo manifestum est eum (gemeint ist Marcianus) spiritus sancti veritatem cum ceteris non tenere quem videmus diversa sentire». Cyprian setzt diese «unanimitas» und Eintracht noch voll und ganz bei Stephan voraus. Den Galliern freilich war es unerträglich, dass sie verspottet und dass die Gefallenen überhart behandelt wurden; darum drängten sie auf Rom und Cyprian, über Marcianus endlich die gebührende Strafe zu verhängen.

[2]) Die Art der von Cyprian verlangten Neubesetzung des Bischofsstuhles in Arles wird von verschiedenen verschieden gedeutet. Einige sagen: Stephan solle nach der Intention Cyprians einen Nachfolger selbst ernennen; diese Deutung ist aber ausgeschlossen (Beweis: «c. 2 ne patiantur (coepiscopi) collegio nostro insultare». Die Worte c. 3 «Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae, quibus abstento Marciano alius in locum eius substituatur» legen nahe, dass das Volk mit zur Neuwahl eines Bischofs helfen solle. Der Bischof wurde nach altkirchlichem Brauch in Gegenwart des Volkes von Nachbarbischöfen gewählt und ordiniert (s. u. ep. 67, 3 sq, vgl. auch Benson S. 318 ff.). Die Worte beweisen nur, dass der Brief Stephans entscheidend (gegen Marcianus) sein würde. Letzteres beweist auch c. 5: «significa plane nobis quis in locum Marciani Arelate fuerit substitutus, ut sciamus ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus». Also Rom entscheidet endgiltig über die Absetzung eines Bischofs und die Rechtmässigkeit eines neugewählten.

[3]) Letzterer Grund ist kein entscheidender und stimmt auch nicht ganz zu dem nachmals oft betonten Grundsatz von der Unverantwortlichkeit der Bischöfe (s. u. b. ep. 72, 69, 73, Sent. episc.; darum ist ep. 68 vor ep. 72 entstanden). Allerdings, insofern die Nichtübereinstimmung mit anderen Bischöfen ihren Grund in Feindseligkeit und Hass hat, giebt sie mit einen starken Anlass zur Absetzung. Cypr. verlangt «concordia», «unanimitas» in dem Sinne von „Friedensliebe“, „Eintracht“ als wesentliche Eigenschaft eines Bischofs und jedes Christen, (s. u. ep. 74, 10 sq.; vgl. auch ep. 55, 24 und ep. 75, 24). Von den zwei ersten Gründen wird der erste mehr und ausführlicher besprochen, ohne indessen der wichtigere und unmittelbare zu sein. Derselbe wird lebhafter besprochen, 1. weil er für Marcianus die Ursache zum Anschluss an Novatian (und damit zur Absetzung) geworden ist, 2. weil die Härte des Bischofs (Marcianus) gegen die Gefallenen ihn des Anspruchs auf Schonung beraubt hat, 3. weil Marcians Rigorismus ein extremer ist und in diesem Grade zur Zeit von ep. 68 von allen, selbst den Asiaten, verworfen wird (c. 5; vgl. Euseb. h. e. VII, 5 u. sogar ep. 75, 4).

[4]) Vgl. c. 5 «servandus etc.», «significa plane...». Harnack (Texte 13 S. 22.) erblickt in diesen Worten eine energische Forderung und Drohung;

doch lässt sich dieser Sinn nicht erweisen. Im Gegenteil, das «carissime», die weitläufigen Begründungen (in ep. 72 dagegen beweist und begründet Cyprian wenig und knapp), die vertrauensvolle und vertrauliche Inanspruchnahme und Geltendmachung der Pflicht und des Rechtes, für alle zu sorgen (c. 3 idcirco copiosum corpus est sacerdotum...), zeigen, „dass Cyprian bei Stephan noch dieselbe Gesinnung voraussetzt, welche er bei Cornelius gefunden hatte". An gekünstelte, schmeichelnde Sprachweise aber ist in ep. 68 nicht zu denken.

Ep. 70 (Cyprianus, Liberalis etc. — zusammen 31 Bischöfe aus Africa proconsularis — Januario, Saturnino etc. — zusammen 18 numidischen Bischöfen — fratribus s.).

Der 70. Brief zeigt den Ketzertaufstreit bereits in dem Stadium der Entwickelung; er hat seine Wellenringe schon über Numidien, ja bis nach Karthago ausgebreitet. — Achtzehn numidische Bischöfe haben angefragt, ob diejenigen, welche von „Häretikern und Schismatikern" getauft sind und zur „katholischen Kirche" zurückkehren, getauft werden müssen. Sie selbst, die numidischen Bischöfe, halten dafür, dass dies geschehen müsse (c. 1). Den Brief der numidischen Bischöfe haben 31 Bischöfe aus Africa proconsularis, die auf einem Concil versammelt sind, gelesen und beantworten ihn durch ep. 70 dahin, dass die Ketzertaufe ungültig sei und die numidischen Kollegen die „wahre und sichere katholische Regel" beobachteten. Die afrikanischen Bischöfe betonen, diese ihre — und der numidischen Kollegen — Ansicht sei „keine neue", sondern eine bereits „früher von den Vorgängern bestimmte"; sie hielten es für „sicher" (pro certo tenentes), dass niemand ausserhalb der Kirche getauft werden könne (c. 1). Darauf werden Argumente, welche die Ungiltigkeit der Ketzertaufe beweisen sollen, vorgetragen.

In dem 70. Briefe ist nicht ausdrücklich gesagt, dass die Anfrage der numidischen Bischöfe durch einen Streit mit mauretanischen Kollegen angeregt worden sei; trotzdem legt schon der Brief selbst diese Annahme nahe. Die Thatsache, dass die Numidier bezüglich der Giltigkeit der Ketzertaufe nicht nur selbst einen Concilsbeschluss fassen, sondern auch das Concil in Karthago um Äusserung bitten, noch mehr aber die Antwort der Bischöfe aus Africa proconsularis und einzelne ihrer Äusserungen zeigen zunächst, dass in Numidien ein Streit bezüglich der Giltigkeit der Ketzertaufe entstanden ist, ja, einen beträchtlichen Grad der Heftigkeit erreicht hat [1]). Es fragt sich, wodurch dieser Streit angeregt worden sei, wenn in Numidien die Ungiltigkeit der Ketzertaufe seit einem Menschenalter feststand [2])? Es dürfte verfehlt sein, etwa an

einige numidische Bischöfe als Urheber zu denken [3]). Viel natürlicher und wahrscheinlicher ist die Auffassung, dass mauretanische Bischöfe, welche an der uralten Tradition hingen und die „Wiedertaufe“ verabscheuten (s. u. ep. 71), gegen mauretanische Kollegen, die der Praxis der numidischen Nachbarbischöfe folgten [4]), aufgetreten sind und damit die Numidier zur Beratung des strittigen Punktes und zur Anfrage bei den Kollegen von Africa proconsularis veranlasst haben.

Der 70. Brief ist dem Gesagten zufolge ziemlich gewiss im J. 254, und zwar von der regelmässig alljährlich tagenden Frühlingssynode — im Monat Mai — geschrieben [5]).

[1]) Vgl. die genaue Begründung der Ungültigkeit der Ketzertaufe, u. a. in c. 1: non novam (also ist mit Nachdruck der Vorwurf einer „Neuerung“ erhoben worden!).

[2]) Seit Agrippinus (zur Zeit Tertullians), s. ep. 71, 4; ep. 73, 3.

[3]) Vgl. ep. 70, 1: et ipsi illic veritatem . . teneatis.

[4]) Einige Mauretanier waren für die Wiedertaufe der Häretiker; s. u. ep. 71, ep. 73 und Sent. episcop. (auch Mauretanier).

[5]) Die Numidier dürften ihre Frühlingssynode kurz vor derjenigen in der Metropole abgehalten haben. Unwahrscheinlich ist als Datum der Synode das Jahr 255, weil in ep. 70 noch keine Spur eines Streites mit Rom wahrnehmbar ist und weil das Concil der Africaner als eine gewöhnliche Synode erscheint (ep. 70, 1 cum simul in concilio essemus, legimus litteras vestras). — So früh setzt niemand den 70. Brief an, und alle verlegen ep. 67 und ep. 68 vor ep. 70. Ep. 67 ist aber sicher später als ep. 70 entstanden (s. u). Benson setzt ep. 70 in das Jahr 255 (S. 349), ep. 67 in den Herbst 254 (S. 112).

Ep. 71 (C. Quinto fratri s.).

Der Erfolg des 68. Briefes (s. o.) ist uns unbekannt [1]). Dagegen sollte es bald zum Kampfe zwischen dem Absender und dem Adressaten des 68. Briefes, zwischen Cyprian und Stephan, kommen. Schon ep. 70 verrät einen bedeutenden Grad von Spannung unter den wegen der Ketzertaufe streitenden Parteien in Mauretanien und Numidien. Durch den 70. Brief und die entschiedene Verurteilung der Ketzertaufe seitens des karthagischen Concils gewann der Streit an Bedeutung und wurden die Verteidiger der alten, richtigen Praxis (die von den Ketzern und Schismatikern getauften nicht wiederzutaufen) zu einem um so härteren und rührigeren Widerstande gereizt [2]). Es konnte nicht fehlen, dass sich die Vertreter der alten Gewohnheit, da sie sich von der grossen Mehrzahl der afrikanischen Bischöfe in ihrer Praxis bedroht sahen, nach Rom wandten. Die Römer mussten den Maure-

taniern Recht geben. Stephanus selbst dürfte ihnen diese Entscheidung mitgeteilt haben, wohl in einem kurzen Schreiben, in welchem er hervorhob: auf keinen Fall dürfe man „wiedertaufen“, sondern müsse die „alte Gewohnheit“ beibehalten und den von den Häretikern und Schismatikern zur Kirche Kommenden nur die Hand auflegen, um sich so von dem Verbrechen der „Wiedertaufe“ zu bewahren. Überdies wird er seine Verwunderung über Cyprian und dessen neue Praxis ausgesprochen haben. Nebenbei hat er wohl geraten, Kleriker, sofern solche von den Schismatikern zur Kirche zurückkehrten, in demselben Range zu belassen (s. u. ep. 72, 2) [3]. Dieser Bescheid Stephans bestärkte naturgemäss diejenigen, welche die Ketzertaufe unbedingt acceptierten, genügte dagegen denjenigen nicht, welche aus inneren Vernunftsgründen ihre Giltigkeit bezweifelten oder verwarfen. Zu der letztgenannten Klasse gehörte auch Quintus, ein mauretanischer Bischof. Derselbe fragt durch einen Presbyter vertraulich Cyprian um seine Meinung. Der Bischof von Karthago antwortet Quintus; er schickt ihm und den übrigen mauretanischen Bischöfen den 70. Brief (c. 4: ad notitiam tam tuam quam coepiscoporum nostrorum qui illic sunt; vgl. ep. 72, 1). Er verurteilt die alte Praxis, die Häretiker nicht wiederzutaufen, entschieden als «praesumptio» (c. 1), als Begünstigung der Häresie (patrocinium c. 1); er spricht von „Eigensinn“ (pertinaciter c. 3), „Überhebung“ (insolenter aut adroganter c. 3) derjenigen, die sich nicht belehren lassen, sondern an dem einmal Hergebrachten festhalten (c. 3). Vor allem sei der Vorwurf, die Africaner „taufen wieder“, unberechtigt (c. 1). Cyprian bezweckt, die Mauretanier zur Annahme der angeblich richtigen Praxis zu bewegen, die Ketzer- und Schismatikertaufe nicht zu acceptieren [4].

Der 71. Brief ist Ende Juli oder Anfang August 254 entstanden. — Die Mauretanier gingen nach Kenntnisnahme von ep. 70 etwa Juni nach Rom und erhielten die Antwort Stephans etwa Ende Juni oder Anfang Juli; darauf wandte sich Quintus an Cyprian und erhielt Ende Juli oder Anfang August ep. 71. — Ep. 71 ist vor ep. 72 entstenden, wie ep. 72, 1 ausdrücklich bezeugt [5].

---

[1]) Ritschl (S. 111) sagt „Wie wir aber den Charakter Stephans aus der späteren Geschichte kennen, ist vielmehr die Annahme geradezu ausgeschlossen, dass er auf Cyprians Wunsch in Arles die Neuwahl des Bischofs angeordnet hat“. — Wir sagen: Wenn Stephan den Bischof Marcianus von Arles abgesetzt hat, so hat er (bei seinem Charakter) gewiss nicht unter dem Einfluss Cyprians, sondern auf Grund eigener Principien und Ziele gehandelt. Sein Charakter zeugt nämlich von Selbstständigkeit des Urteils, ohne dass

die von Ritschl angenommenen Schattenseiten, als: Herrschsucht, Eifersucht, Neid u. dgl. sich „aus der späteren Geschichte“ nachweisen lassen (s. u.). Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, dass Stephan nicht die Auffassung Cyprians teilte, nach welcher sündhafte und schismatische Kleriker für immer zu degradieren seien, s. u. bei ep. 72, bei ep. 75 (an zwei Stellen) und ep. 67.

²) Als vollends einige Bischöfe Mauretaniens sich erschüttern liessen und bezüglich der Richtigkeit der alten Praxis in Zweifel gerieten -- Quintus (ep. 71), Jubaian (ep. 73) und die auf der Septembersynode 255 (Sententiae episc.) anwesenden mauretanischen Bischöfe sind ein Beweis hierfür — da reizte dies die konservativen Kollegen noch mehr.

³) Fechtrup (S. 202—204) behauptet entschieden, dass ep. 71 bereits das Eingreifen Stephans in den Streit bezeuge. Er schliesst dies aus den Argumenten über «consuetudo» (c. 2) und aus den Worten über «Petrus» (c. 3). In der That, Rom betonte vor allem die «Gewohnheit» als den starken Beweis der Richtigkeit seiner Praxis (s. ep. 73, 13; ep. 74, 4; ep. 75, 5 sq.); auch weist die Ausführung Cyprians über die „Friedfertigkeit“ und „Geduld“ Petri einerseits, über die Anmassung und Hartnäckigkeit derer, welche durch Nachgeben sich etwas zu vergeben fürchten (non enim vincimur, quando offeruntur nobis meliora c. 3), andrerseits, auf Stephan hin. Wir stehen unter dem Eindruck, dass es nicht angebracht war, diese Ausführungen — vgl. besonders c. 3: nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit, . . . vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere — einem weniger Angesehenen entgegenzuhalten. Der Gegner erscheint vielmehr als einer, bei dem Cyprian leicht derartige Motive voraussetzen durfte. Ein solcher war der röm. Bischof, der nicht nur besonderes Ansehen besass, sondern auch davon Gebrauch zu machen entschlossen war. [Diese Vorwürfe macht Cyprian wirklich direkt dem Bischof von Rom in ep. 74, 10]. — Auch das in c. 1 bekämpfte Argument, man wolle die „Wiedertaufe“ einführen und verteidigen, ist römisches Argument. [Vgl. ep. 73, 1 und 25. Ep. 73 berücksichtigt, wie gezeigt werden soll, einen Brief und die Argumente Stephans. Der Umstand, dass in ep. 72 das Wort «rebaptizari» nicht direkt gebraucht wird, erklärt sich damit, dass ep. 72 den 71 Brief als Begleitschreiben erhält, s. ep. 72, 1]. Auch der Umstand, dass Cyprian ep. 70 nicht sofort, sondern erst mit ep. 71 und 72, also längere Zeit nach dem Concil, Stephan zuschickt (ep. 72, 1), spricht dafür, dass Cyprian eine Übereinstimmung mit dem römischen Bischof in Sachen der Ketzertaufe nicht erhofft hat.

⁴) Die Schrift «De rebaptismate» (s. u. Kap. V. § 2) macht dem Cyprian den Vorwurf, er wolle sich als Reformator der Kirche und althergebrachter Gewohnheiten aufwerfen (c. 1). Dieser Vorwurf kann Cyprian wirklich nicht erspart werden. Vgl. ep. 74, 9: consuetudo sine veritate vetustas erroris est, propter quod relicto errore sequamur veritatem; ep. 72, 3: nolle deponere; ep. 74, 10: si in melius revelatur; ep. 71, 3 — er verlegt alles Gewicht auf die Schrifterklärung und hält sich selbst für einen Meister derselben (ep. 74, 10). Den Grundsatz von der Unverantwortlichkeit der Bischöfe (ep. 72, 3, ep. 73, 26 u. öfter) urgiert er selbstverständlich nur, um sich vor Rom zu schützeu; er wirkt um so intensiver durch seine Beredsamkeit für die Verbreitung seiner Ideeen.

⁵) In die Zeit der Entstehung des 71. Briefes fällt wahrscheinlich die Einladung der Numidier und Africaner zur Herbstsynode, welche nach der Intention Cyprians ep. 72 nach Rom schicken soll; allerdings wissen wir von einer Eiuladung ausdrücklich nichts.

Ep. 72 (C. et ceteri Stephano fratri s.).

Um seiner Ansicht über die Ketzertaufe eine grössere Autorität zu verschaffen und Stephanus nicht nur zum Schweigen sondern möglicherweise zur Verwerfung der Ketzertaufe — und zur strengeren Behandlung der zur Kirche zurückkehrenden Kleriker — zu bewegen, veranlasst der Metropolit von Africa eine grosse Synode von 72 Bischöfen aus Africa proconsularis und Numidien und schreibt namens dieser Versammlung an den römischen Bischof den 72. Brief. „Cyprian und die übrigen" berichten „von dem Vielen, das auf dem Concil vorgetragen und beschlossen worden", nur die Entscheidung über die Ungiltigkeit der Ketzertaufe und die Unzulässigkeit derjenigen Praxis, nach welcher die zur Kirche von den Häretikern und Schismatikern zurückkehrenden Kleriker in demselben Range belassen würden (sed de eo vel maxime tibi scribendum fuit quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem c. 1). Die zweite Sentenz, dass die Presbyter und Diakonen, welche zu den Schismatikern abgefallen oder von schismatischen Bischöfen ordiniert seien, nicht in der Kirche in demselben Range belassen, sondern höchstens als Laien recipiert werden dürften, wird ausführlich begründet. Dagegen wird zur Ketzertaufe kurz betont: Es sei zu wenig, dem von Häretikern Getauften „die Hand zum Empfang des hl. Geistes aufzulegen", derselbe müsse auch „die Taufe der Kirche" empfangen (tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur). Diese Praxis sei schriftgemäss (Joh. 3, 5) und apostolischer Brauch. Dass übrigens die Ketzertaufe keine Taufe sei, sei ausführlich (diligenter) „neulich" begründet worden in dem Brief an Quintus (ep. 71) und in dem Briefe, welchen die afrikanischen Bischöfe (collegae nostri) an die Kollegen (coepiscopos) in Numidien „vorher" gerichtet hätten (ep. 70); beide Briefe würden darum in Abschrift dem 72. Briefe beigelegt. — Der Brief schliesst mit den Worten: «Haec ad conscientiam tuam, frater carissime, et pro honore communi et pro simplici dilectione pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt. Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere. qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis

suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus. optamus te, frater carissime, semper bene valere» (c. 3).

Mit der Zusendung des 72. Briefes samt den beiden früheren, über die Ketzertaufe handelnden Briefen ep. 70 und ep. 71 an Stephan tritt der Metropolit von Africa zum ersten Male in unmittelbare Verhandlung mit dem römischen Bischof bezüglich der Ketzertaufe. Dieser erste Schritt zur officiellen Verhandlung über den strittigen Punkt bedeutet nichts weniger als den gewaltigen Stoss, der die Dämme des bis dahin auf Africa beschränkten Streites gewaltsam niederreisst und seine Fluten weiter trägt. Der Schritt Cyprians und die Art, wie er gethan wurde, musste einen Conflikt mit Stephan heraufbeschwören; nur Charakterschwäche oder aussergewöhnliche Versöhnlichkeit auf seiten des römischen Bischofs hätten dem Vorgehen der Africaner einen ruhigen Fortgang gestatten können.

Eine genauere Betrachtung der ganzen Sprachweise, sowie einzelne Äusserungen und näherer Umstände des Briefes zeigt zur Evidenz, dass Stephanus auf jeden Fall, selbst dann, wenn die Spitze nicht direkt gegen ihn gerichtet war, ja selbst wenn die Africaner nichts von seiner Ansicht und Stellung gewusst hätten, sich schwer getroffen und gereizt fühlen musste.

Die Afrikaner haben Fragen von der höchsten Bedeutung, Fragen, bei denen nicht nur die Disciplin, sondern auch das Dogma in Mitleidenschaft gezogen wird, endgiltig entschieden, ohne den römischen Bischof vorher um Rat gefragt zu haben oder nachher um seine Sanktion zu bitten; ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dass der römische Kollege in diesen wichtigen Fragen die höchste Autorität besass [1]).

Ja, sie geben nicht nur ein endgiltiges Urteil über die betreffenden Streitobjekte ab [2]), sondern sprechen dem römischen Bischof — wenn man die angeführten Schlussworte wörtlich und ohne künstliche Interpretation auffasst — jedes Recht ab, in der vorliegenden Sache sei es gegen den Beschluss der Africaner sei es zu dessen Gunsten seine Autorität geltend zu machen. Betonen sie doch, dass jeder Bischof in der Verwaltung seiner Kirche nur Gott verantwortlich sei [3]). So erlauben sich die Africaner in Dingen welche die „katholische Einheit“ und das „priesterliche Ansehen“ aufs innigste berühren und darum unbedingt dem römischen Bischof berichtet werden müssen (vel maxime tibi (Stephano) scribendum c. 1), ein Zweifaches selbstständig zu beschliessen: 1. dass die Ketzertaufe absolut und sicher ungiltig und die Aufnahme schismatischer Kleriker unter Weiterbelassung

derselben in dem klerikalen Stande (s. o. ep. 71 Anm. 1.) verwerflich sei, und zwar so evident ungiltig, bezw. verwerflich, dass nur „Starrsin“, „Überhebung“ und „Eigenliebe“ als Erklärungsgrund für die Beibehaltung einer abweichenden Praxis seitens „einiger“ Bischöfe gedacht werden können, (vgl. ep. 71, 3 und ep. 72, 3); 2. dass sie, die Africaner, trotz der Wichtigkeit des Gegenstandes und der offenbaren Falschheit und Verwerflichkeit der verurteilten Praxis dennoch auf eine allgemeingiltige Regelung der betreffenden Angelegenheiten nicht dringen wollen. Überdies (3.) liegt in ihrer Äusserung, „ein jeder Bischof sei frei und (nur) Gott verantwortlich“ (c. 3 cf. Sent. episc. prooem.) die indirekte Behauptung, dass eine zwangsweise durchzuführende einheitliche Regelung der Fragen überhaupt ausgeschlossen sei (und daher auch vom römischen Bischof nicht durchgeführt werden könne).

Dieser Beschluss musste, wie schon bemerkt worden, den römischen Bischof reizen — selbst für den Fall, dass seine Spitze nicht gegen ihn gerichtet war, selbst dann, wenn die Africaner nichts davon gewusst hätten, dass Stephanus anderer Ansicht war als sie. Es musste ihn äusserst empfindlich berühren, dass seine Praxis, die Ketzertaufe anzuerkennen (und schismatische Kleriker bei deren Rückkehr zur Kirche nicht zu degradieren, vgl. o. ep. 71 Anm. 1), so schroff und entschieden verurteilt ward; dass ferner eine glaubenswidrige „Neuerung“, die „Wiedertaufe“, nicht nur feierlichst durch ein grosses Concil anerkannt worden war, sondern sich auszubreiten begonnen hatte (in Mauretanien), und dass auch in Zukunft die von den Africanern beschlossene Duldung der angeblich falschen, thatsächlich richtigen Praxis voraussichtlich dahin auslaufen würde, dass die falsche Ansicht der letzteren immer mehr um sich greifen würde. Es musste Stephan empören, dass man zur Rettung der falschen und gefährlichen Auffassung einen Grundsatz urgierte, der, wörtlich aufgefasst, eine einheitliche Regelung wichtiger Streitobjekte erschwerte, ja unmöglich machte und eine besondere Autorität Roms ausschloss.

Die geschilderten Umstände, unter denen der Beschluss der Africaner gefasst und Stephan mitgeteilt worden war, sowie die Eigenart des Beschlusses, mussten somit geradezu den römischen Bischof nötigen, energisch gegen das Unternehmen der Africaner aufzutreten.

Wenn so der Schritt der letzteren und der 72. Brief — selbst unter den (für diese) günstigsten Voraussetzungen —, wie gezeigt worden ist, dazu angethan war, den Ketzertaufstreit zu verschärfen, um wieviel mehr gilt letztere These für den Fall, dass die Afrikaner von Stephans entgegenge-

setzter Auffassung bezüglich der Ketzertaufe und Aufnahme schismatischer Kleriker wussten; wenn die Bischöfe von Africa proconsularis und Numidien in den getroffenen Entscheidungen Stephan selbst kritisieren und dessen Auffassung verurteilen; wenn sie mit zu dem Zwecke sich so zahlreich versammeln, um «consensu et auctoritate communi» (c. 2) sich gegen etwaige Forderungen des römischen Kollegen zu sichern, um ihm die Waffe und den Mut zum Kampfe zu nehmen!

Nun ist es aber mehr als wahrscheinlich, es ist gewiss, dass den Africanern die Ansichten Stephans bekannt waren. — Schon der 71. Brief drängt stark zu der Annahme, dass letzterer bereits zur Zeit der Abfassung dieses Briefes seine Auffassung von der Giltigkeit der Ketzertaufe kund gethan hatte, ja dass bereits ep. 71 seine Argumente berücksichtigt und bekämpft [4]). Zur Zeit der Abfassung des 72. Briefes und der Abhaltung des Concils wussten Cyprian und die übrigen Bischöfe, sowohl welches die Auffassung des römischen Bischofs bezüglich der verhandelten Fragepunkte sei, als auch dass derselbe bei seiner Meinung verbleiben wolle. Dies zeigt zunächst der Schluss von ep. 72, die darin ausgesprochene Duldung der angeblich falschen Praxis und ihre Begründung.

Die Ketzertaufe wird von Cyprian — wie schon teilweise gezeigt worden — für sehr wichtig gehalten. Sie steht mit der Würde des katholischen Priestertums und der katholischen Kirche in Beziehung (c. 1); die Anerkennung der Ketzertaufe bedeutet die „Begünstigung der Häresie" und eine praktische Verleugnung des Dogmas von der Einheit der Kirche und Taufe (ep. 70, 3; 71, 1); die Zulassung der von Häretikern und Schismatikern Getauften ohne Wiederholung des Taufaktes ist nach seinem Begriff eine Zulassung von Heiden zum Empfange des Allerheiligsten. Diesen Gedanken betont ausdrücklich Firmilian (ep. 75, 21; cf. Sent. episc. 40). Wie schädlich und glaubenswidrig die Anerkennung der Ketzertaufe dem Bischof von Karthago erschienen ist, erhellt ganz besonders aus ep. 73, 12 und ep. 74, 8. 19. Mag auch manch' hartes Wort auf Rechnung einer augenblicklichen Erregtheit zu setzen sein, mag Cyprian im Verlaufe des Streits namentlich durch die Argumente der Gegner erst recht in seiner Auffassung sich haben bestärken und gegen die gegnerische einnehmen lassen (s. u. namentl. ep. 73), soviel bleibt sicher: Cyprian konnte von Anfang an nichts mehr wünschen, als dass die Ketzertaufe allgemein verworfen würde [5]). Trotzdem verzichtet er in ep. 72 auf diesen Erfolg, ja schliesst die Möglichkeit einer wirksamen diesbezüglichen

Einwirkung des röm. Bischofs durch eine „recht unglückliche“ und fragwürdige rechtliche Begründung aus. — Wie lässt sich dieses Verhalten Cyprians verstehen, wenn derselbe noch nichts von Stephans Ansicht erfahren, wenn er wirklich „gehofft“ haben soll, die Entscheidung des Concils werde auch letzterem „gefallen“ (ep. 72, 3). Erwartet man da nicht vielmehr, Cyprian würde seinem Eifer gemäss den römischen Kollegen um Rat fragen [6]), ihn um gemeinsames Eintreten für die so sehr „der Religion und Wahrheit angemessene“ (ep. 72, 3) Lehre bitten und auffordern, die Mauretanier zum Aufgeben ihrer angeblich so glaubenswidrigen Praxis zu drängen?! Doch nichts davon findet man in ep. 72; vielmehr wird der Beschluss des Concils höchst officiell, auch der Form nach (consensu et auctoritate communi), mitgeteilt und eine weitere Verhandlung weder gewünscht noch erwartet (c. 3). Eine genügende Erklärung der geschilderten auffallenden Härte bietet nur die Annahme, dass Cyprian und die Concilsteilnehmer wussten, was Stephan über die Ketzertaufe dachte, dass er sie entschieden anerkannte und als höchstes Zugeständnis vielleicht die Duldung der entgegengesetzten Praxis zu gewähren bereit war. Zu diesem Zwecke proklamieren die Africaner Duldung und suchen dieselbe zu sichern durch eine rechtliche Begründung. — Ferner ist auch an sich die Annahme im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die mauretanischen Bischöfe in einem bereits stark entfachten Streit, in welchem ein grosses Concil sich gegen sie versammelte, sich nicht an den römischen Bischof, den Hauptvertreter der von ihnen geübten Praxis, gewandt haben sollen. [Cyprian selbst wird in der Ketzertaufsache sich bis dahin an Stephanus persönlich nicht gewandt haben, da er in letztem Falle nicht recht schreiben konnte: «credentes etiam tibi . . placere» (c. 3); «cum tua gravitate conferendum» (c. 1). Vielleicht entstand schon zur Zeit (infolge?) des 68. Briefes eine Spannung zwischen den Bischöfen von Rom und Karthago; thatsächlich teilte Cyprian das Reskript der Frühlingssynode in der Ketzertaufsache (ep. 71) Rom nicht mit. Hingegen, hatten die Concilsbischöfe mit dem röm. Kollegen bis dahin keine direkten Verhandlungen über die Ketzertaufe gepflogen, so konnten sie jenes «credentes etiam tibi . . placere» schreiben, selbst wenn ihnen die Ansicht Stephans bekannt war. Es war nur eine Phrase, doch sie war möglich].

Der 72. Brief ist etwa September 254 entstanden und von der Herbstsynode, welche die einundsiebenzig Bischöfe aus Africa proconsularis und Numidien gemeinschaftlich in

diesem Jahre abhielten, geschrieben. Ep. 73, 1: Et nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus, hoc idem denuo sententia nostra firmavimus [7]).

---

[1]) Dass der röm. Bischof die höchste Autorität in der Kirche (zur Zeit Cyprians) besass, wird von niemand geleugnet; ob er damals den Primat besass und in welchem Masse ihm derselbe zuerkannt wurde, soll in einer späteren Untersuchung entschieden werden.

[2]) Die Worte: c. 1 «cum tua gravitate ac sapientia conferendum fuit» sind eine gehaltslose Phrase; denn die Africaner wissen, dass Stephanus anderer Ansicht ist, sie selbst aber sind entschlossen, ihre eigene Praxis um keinen Preis aufzugeben (s. weiter u.).

[3]) Der ausgesprochene Grundsatz ist 1., absolut genommen, falsch und führt zur Anarchie. Auch katholische Erklärer geben zu, dass die Begründungsworte, objektiv genommen, „sehr unglücklich geraten" sind (s. unt. Sent. episc. Anm 18). Der berührte Grundsatz enthielt einen Kern von Wahrheit, nämlich die «potestas ordinaria», welche jeder Bischof, sofern er rechtmässig gewählt und tadellos ist, für seine Gemeinde besitzt. Diese «potestas ordinaria» hatte im christl. Altertum, namentl. auch bei Cyprian, einen weiteren Wirkungskreis, als zur Zeit des voll entwickelten Primats. 2. Unter den obwaltenden Verhältnissen ist der Grundsatz auffallend. Die Ketzertauffrage war keine blos administrative und disciplinäre Sache, da es sich bei ihr darum handelte, ob Heiden ohne Taufe (die Ketzertaufe ist nach Cyprian nichtig) Christen werden, die hl. Communion und andere Sacramente empfangen und selig werden könnten. Cyprian selbst betrachtete die Ketzertauffrage nicht als reine Angelegenheit der Disciplin (s. u. Anm. 5 u. unsere Darlegung zu ep. 73 S. 101).

[4]) Vgl. o. S. 93 Anm. 3.

[5]) Die Frage, ob Cyprian die Ketzertaufsache als blosse Disciplin- oder als eine Glaubensangelegenheit betrachtet habe, wird verschieden beantwortet. Hoensbroech (Ztschrft. f. kath. Theol. 1891 Bd. 15 S. 727—36) entscheidet sich für die erste Annahme; Ernst (daselbst 1893 S. 79—103) ist entgegengesetzter Ansicht. Er sagt (S. 79): „Hoensbroech schliesst sich der — auch sonst vielfach geteilten — Ansicht an, wonach Cyprian die Frage über die Ketzertaufe nicht als zum Glauben sondern zur Kirchenzucht gehörig betrachtet habe. Diese These entspricht nicht der Thatsache". S. 80: „Es waren dogmatische Gründe, welche den hl. Cyprian bestimmten an der Wiedertaufe des ausserkirchlich Getauften festzuhalten, und welche seiner Opposition gegen die gegenseitige Praxis die grosse Entschiedenheit und Schärfe gegeben". — Wenn Cyprian — und auch Dionysius v. Alexandrien (Euseb. h. e. VII, 5 f.) — Duldung und Toleranz in der ausgebrochenen Streitfrage predigen, so hat dies seinen Grund teils in der Unmöglichkeit, seine eigene Praxis durchzusetzen, teils in der Schwierigkeit, einen sicheren und befriedigenden Mittelweg zu finden.

[6]) Vgl. o. ep. 20, 1; vgl. o. die Beziehungen Cyprians zu Cornelius und Lucius.

[7]) Das Concil, von welchem ep. 72 stammt, und die Synode der Africaner und Numidier (ep. 73, 1) sind identisch. Gegen diese These könnte höchstens eingewendet werden, 1. dass in ep. 72 nicht besonders erwähnt ist, dass neben Africanern auch Numidier an der Synode teilgenommen — dieses Argument ist bedeutungslos (Stephan erfuhr näheres durch den Boten der ep. 72); 2. dass nur von «plures sacerdotes» in ep. 72 die Rede ist, während in ep. 73, 1 von 71 Bischöfen gesprochen wird — doch steht in Cod. B. statt «plures» «plurimi» (s. Hartel). [Sonst wählt Cyprian lieber «plurimi», als «plures»: s. ep. 71, 1 plurimi episcopi = 31 Bischöfe

des 70. Briefes; ep. 68, 2; dagegen nennt er die 31 Bischöfe der ep. 70 in ep. 73, 1 «complures»]. — Für die Identität beider Concilien sprechen folgende Gründe: Zunächst steht fest, dass das in ep. 72 erwähnte Concil weder mit dem in ep. 70 verbürgten, noch mit der grossen Septembersynode (Sententiae episcoporum) identisch ist. Ersteres ist ausgeschlossen durch ep. 72, 1: «quas litteras (ep. 70) collegae nostri ad coepiscopos in Numidia praesidentes ante (vor ep. 71; ad Quintum) fecerunt», letzteres durch Sententiae episcop. 8 (hier wird eines Briefes an Stephan gedacht — ep. 72 ist aber das erste Schreiben Cyprians an Stephan in Sachen der Ketzertaufe (c. 1). Dann aber muss das Concil, von welchem ep. 72 stammt, mit dem in ep. 73 erwähnten zusammenfallen: 1. In ep. 73, 1 wird nämlich ausser der Synode der Africaner und Numidier nur noch des Concils der Africaner, vom welchem der 70. Brief (an die Numidier) stammt, Erwähnung gethan. Wäre ep. 72 von einem dritten, in der Zwischenzeit abgehaltenen Concil angeregt worden (und zwar von einem Concil, auf welchem „vieles" verhandelt wurde (ep. 72, 1), so hätte Cyprian unmöglich dieses Concil übergehen können. Nun sagt er aber, dass das Concil der Africaner und Numidier «denuo», also von neuem, resp. zum zweiten Male, einen Beschluss über die Ketzertaufe gefasst habe (firmavimus, ep. 73, 1). — Auch gemäss ep. 72, 1 ist zur Zeit des 72. Briefes dem Cyprian ausser dem Concil der 31 Africaner (ep. 70) nur noch das jüngste Concil der «plures (rsp. plurimi) sacerdotes» bekannt. Also fallen beide Synoden zusammen und ist damit auch ep. 72, welche ausdrücklich in ep. 73 nicht erwähnt ist, mit in ep. 73, 1 enthalten. 2. Aus den Worten ep. 72, 1 «multa quidem prolata adque exacta sunt» folgt, dass das Concil der ep. 72 ein wichtiges und darum auch ein zahlreich besuchtes gewesen ist — ein solches Concil erwähnt aber ep. 73, 1. 3. Sowohl nach ep. 72, 1 als auch nach ep. 73, 1 ging dem (2.) Concil der Brief an Quintus voraus. — Wann fand nun die in ep. 72, 1 und ep. 73, 1 bezeugte Synode statt? Aus den Worten (ep. 72, 1) «Ad quaedam disponenda et consilii communis examinatione limanda necesse habuimus, convenientibus in unum pluribus sacerdotibus cogere et celebrare concilium» folgt, dass Cyprian hier ein aussergewöhnliches Concil gefeiert hat (so auch Ritschl S. 116) und zwar im Herbst, nicht zu dem gewöhnlichen Frühlingstermin (vgl. Sent. episcop. prooem: «kalendis Septembribus»; vgl. hingegen ep. 43, 7 und 59, 10). Ferner wird Cyprian zur Zeit des Briefes an Quintus (ep. 71) es als nötig empfunden haben, möglichst bald eine autoritative Beschlussnahme gegen Stephan zu inscenieren. Thatsächlich wird mit ep. 72 der 71. Brief und auch (erst jetzt) ep. 70 letzterem zugesandt (ep. 72, 1).

Ep. 73 (C. Jubaiano fratri s.).

Mit der Zusendung des 72. Briefes an den römischen Bischof wurde der Streit zwischen den beiden hervorragendsten und angesehensten Bischöfen des Abendlandes officiell eröffnet. — Cyprian hatte zwar Frieden angeboten, aber in einer Form, welche ein Cornelius vielleicht ertragen hätte, einen Stephan aber zum thätigen Widerstand herausfordern musste.

Letzterer antwortete zunächst auf ep. 72 dem Bischof von Karthago nicht, weil ja keine Antwort verlangt worden war. Er wird sich mit einer einfachen Verneinung begnügt (oder sich in abschlägiger Weise zu dem Überbringer der ep. 72

ausgesprochen) und die endgiltige Antwort bis zur Frühlingssynode 255 verschoben haben. Dagegen schrieb der Papst an die Mauretanier. Aus ep. 72 und dem zweiten der in Abschrift zugesandten Briefe (ep. 71) [1]) hatte er erfahren, dass Cyprian durch Verbreitung seiner Briefe (vgl. ep. 71, 4) die alte richtige Gewohnheit selbst dort gefährde, wo sie noch bestand. Darum suchte er durch einen ausführlichen Brief, in welchem er die Ketzertaufe durch viele Gründe verteidigte, Cyprians Einfluss zu paralysieren [2]). Dieses, jetzt verlorene, Schreiben wurde in Abschrift von Jubaian, einem mauretanischen Bischof [3]), welcher in der alten, richtigen Praxis schwankend geworden war, aber noch verschiedene Bedenken hatte (ep. 73, 2 und 3), dem Bischof von Karthago zugeschickt, und letzterer wurde um seine Meinung und um Begründung seiner Auffassung gebeten (ep. 73, 1).

Cyprian antwortet in ep. 73 ausführlich seinem mauretanischen Kollegen. Er weist die gegnerischen Argumente zurück, im allgemeinen recht ruhig und leidenschaftslos; die Behauptung, selbst Marcion, selbst diejenigen Häretiker, welche Gott den Vater lästerten, könnten taufen — dies ist ein Argument Stephans (vgl. ep. 74, 7) [4]) — weist er dagegen mit Abscheu zurück (s. c. 16—19; c. 19: hoc christianus, hoc Dei servus potest aut mente concipere aut fide credere aut sermone proferre?). Gelegentlich spricht er von „Streitsucht“ (c. 15), von «haereticorum patroni et advocati» (c. 21), «suffragatores et fautores haereticorum» (c. 22) [5]) und fügt bei, man solle lieber der Wahrheit folgen, als «pertinaciter adque obstinate contra fratres et contra sacerdotes pro haereticis» widerstreben (c. 23). Er schliesst mit einer Stelle, welche recht anzüglich war, oder so gedeutet werden konnte: «Si quis autem putaverit contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei», und sendet Jubaian das inzwischen (nunc) verfasste Buch «De patientia» zu (c. 26).

Unsere Darstellung der Vorgänge seit Absendung von ep. 72 stützt sich wesentlich auf die Behauptung, der von Jabaian an Cyprian in Abschrift geschickte Brief, dessen Verfasser nicht genannt wird (ep. 73, 4), stamme von Stephan selbst [6]). Dieser Sachverhalt wurde von Ritschl (S. 116) zuerst vermutet. Benson (S. 351) scheint gleichfalls derselben Ansicht zuzuneigen. Wir halten denselben für gewiss.

Dafür zeugt zunächst ein Vergleich von ep. 73 mit ep. 74 (wo Stephans Argumente kritisiert werden) und mit ep. 75. Die in ep. 73 bekämpften Argumente sind wesentlich Stephans Argumente, wie namentlich ein Vergleich mit ep. 74 zeigt [7]). — Aber auch noch andere Gründe sprechen für

unsere Annahme. Vergleicht man die zahlreichen Schriftstellen sowohl in ep. 73 als auch in ep. 74, so ergiebt sich die auffallende Thatsache, dass keine Stelle sich wiederholt; dadurch wird die Annahme nahegelegt, Cyprian habe in beiden Briefen dieselben Argumente und denselben Gegner widerlegen und in dem zweiten Briefe (ep. 74) von vornherein durch ganz neues, reicheres Beweismaterial die Wirkung des ersten Briefes (ep. 73) verstärken wollen [8]. — Dasselbe legt nahe die oft wiederkehrende direkte Anrede an den Gegner (c. 19); dafür zeugt der Umstand, dass der Verfasser des in Mauretanien umlaufenden, offenbar wichtigen Briefes, in welchem Cyprian als «praevaricator veritatis, proditor unitatis» bezeichnet ist (c. 11) [9]), nicht genannt wird; dass auf Petrus und dessen Ansehen, welches der römische Bischof urgiert haben wird (vgl. ep. 75, 17) [10]), besonders Bezug genommen wird. Ein besonders starkes Argument ist nach unserem Dafürhalten die starke Betonung und Wertschätzung der „Geduld" seitens Cyprians. Er beschliesst nämlich den 73. Brief mit folgenden Worten: «servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii. propter hoc etiam libellum nunc de bono patientiae, quantum valuit nostra mediocritas, permittente Domino et inspirante conscripsimus, quem ad te pro mutua dilectione transmisimus». Wir sehen in dieser Anpreisung der Geduld das Benehmen eines Mannes, welcher im Kampfe mit einem energischen und stärkeren Gegner von vornherein keinen rechten Siegesmut empfindet, sondern, um weitere böse Folgen zu vermeiden, den Frieden preist, ohne sich selbst ergeben zu wollen. — Einen letzten Beweis erblicken wir in dem Umstand, dass Cyprian dem Jubaian zwar ep. 70 und ep. 71 in Abschrift sendet, auch des soeben — «nunc» (ep. 73, 1) — abgehaltenen Concils der Bischöfe aus Africa (proconsularis) und Numidien kurz Erwähnung thut (c. 1), dagegen die ep. 72 mit Stillschweigen übergeht. Der Grund lag darin, dass Jubaian von ep. 72 wusste, wahrscheinlich denselben in seinem Briefe an Cyprian erwähnt hatte, und auch den inneren Zusammenhang des Stephan'schen Schreibens mit dem 72. Briefe kannte [11]).

Der lange und wichtige 73. Brief mag um Neujahr 254/55 entstanden sein. Ep. 72 dürfte in Rom Ende September 254 angelangt sein. Darauf kam Stephans Schreiben (epistola) etwa Ende October in Mauretanien an. Jubaians Anfrage traf bei Cyprian ein im November oder December; darauf wurde ep. 73 im December 254 oder im Januar 255 nach Mauretanien geschickt.

[1]) Siehe ep. 72, 1. Von ep. 70 hatte Stephanus wahrscheinlich früher schon gehört.

[2]) Dabei nennt er Cyprian einen «praevaricator veritatis et proditor unitatis». [Ep. 73, 11: cur praevaricatores veritatis, cur proditores unitatis existimus? Vielleicht sind diese Worte so zu deuten: Warum sollen wir zu Glaubensverfälschern und Verrätern der Einheit werden. Danach hätte Stephan den Cyprian nicht geschmäht; doch ist letztere Deutung sehr unwahrscheinlich: s. «existimus»?, Indicativ!].

[3]) Dass Jubaian mauretanischer Bischof war, folgt aus ep. 73, 3: apud nos, in provinciis nostris; Cyprian stellt hier Africa proconsularis und Numidien dem Lande Mauretanien, welches unter Agrippinus die Ketzertaufe nicht verworfen hat (vgl. ep. 70; 71 und 73, 3), entgegen.

[4]) Ep 74, 7: in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo . . contendat.

[5]) Diese letzte Stelle gilt vielleicht in erster Linie den Africanern.

[6]) Sicher ist der von Jubaian zugeschickte Brief nicht identisch mit der pseudocyprianischen Schrift «De rebaptismate», weil gemäss ep. 73, 4 in dem Briefe von der Marciontaufe die Rede gewesen ist, während in «De rebaptismate» nichts über dieselbe steht.

[7]) Siehe einiges unten Kap. V. § 2, wo ep. 73 und ep. 74 mit «De rebaptismate» verglichen werden.

[8]) Die Stelle Joh. 14, 6 ist geteilt und kommt zum Teil in ep. 73, 17, zum Teil in ep. 74, 10 vor. — Angenommen, ep. 73 antworte nicht auf Stephans «epistola», läge es da wohl nahe, in ep. 74 ganz neue Schriftstellen zu citieren? Von den Briefen ep. 73 und ep. 74 ist ep. 73 ausführlicher; Cyprian selbst sagt von ep. 73 (Sententiae episcoporum nr. 87), er habe daselbst «plenissime» seine Meinung zum Ausdruck gebracht. Darum wurde dieser Brief gleichsam als Unterlage für die Beratungen der grossen Septembersynode benutzt (Sent. episc. prooem). Deshalb wurde ep. 73 sicher auch dem Bischof Pompeius zugesandt, mit ep. 74 und den andern Briefen (s. ep. 74, 1: quamquam plene ea, quae de haereticis baptizandis dicenda sunt, conplexi simus in epistolis, quarum ad te exempla transmisimus), und ist so in ep. 74 bezeugt.

[9]) Man scheute sich, Stephan zu nennen, um so den Streit nicht noch zu verschärfen. — Stephan war berufen, über Cyprian Kritik zu üben, namentlich insofern derselbe die Einheit gefährdete (proditor unitatis!) — Übrigens wiederholt der Anonymus, wahrscheinlich ein Mauretanier, in «De rebaptismate» ähnliche Vorwürfe (c. 1); doch ist zu beachten, dass derselbe nach dem Bruche des Kirchenfriedens schreibt (s. u. Kap. V.), Stephan verteidigt, und darum dessen Sprachweise sich angeeignet haben kann. — An sich konnte Cyprian auch gegen Mauretanier seine heftige, polemisch-apologetische Sprachweise anwenden, da es in Mauretanien, wie «De rebaptismate» und der Bischof Jubaian zeigen, an tüchtigen Köpfen und Gegnern nicht gefehlt hat. Auch lässt sich aus ep. 73 an sich nicht mit absoluter Gewissheit beweisen, dass der 73. Brief gegen Stephan selbst gerichtet ist; aber man kann nur unter dieser letzteren Voraussetzung ein Gesamtbild des Ketzertaufstreites gewinnen, das alle Schwierigkeiten und Härten, welche anderen Erklärungsweisen anhaftet, vermeidet.

[10]) Vgl. ep. 75, 6 und 17. — Man kann kaum annehmen, Firmilian, der Verfasser des 75. Briefes, habe seine Darstellung von einer anmassenden Berufung Stephans auf Petrus (seinen Vorgänger) auf kein positives, wirkliches Factum aufgebaut, sondern beim Lesen der Stellen über Petrus in ep. 71, ep. 73 und ep. 74 sich selbst zurechtgelegt.

[11]) Stephan wird selbst in seinem an die Mauretanier gesandten Schreiben über ep. 72 und das Concil der Africaner gesprochen haben. Übrigens war er erst nach Empfang von ep. 72 veranlasst, so genau und ausführlich nach Mauretanien über die Ketzertaufe zu schreiben (gegen Ritschl S. 115).

— Dagegen ist bei der Annahme, ep. 73 sei vor ep. 72 entstanden, unerklärlich, wie ein Cyprian dem 72. Briefe ep. 70 und ep. 71 beilegen konnte, ohne von ep. 73 etwas zu erwähnen (gegen Ritschl S. 116).

Ep. 74 (C. Pompeio fratri s.).

Zur Zeit der Abfassung des 73. Briefes hatte, wie gezeigt worden, der römische Bischof für die Erhaltung der richtigen Taufpraxis in Mauretanien dadurch gewirkt, dass er in einem ausführlichen Briefe die Giltigkeit der Ketzertaufe begründete; dagegen war an Cyprian und die übrigen Bischöfe noch keine Afforderung zum Aufgeben der falschen Gewohnheit ergangen [1]). Letzteres sollte bald anders werden — wie ep. 74 bezeugt.

Der Adressat des 74. Briefes, ein Bischof Pompeius, hat zu wissen gewünscht, was Stephan dem Bischof von Karthago erwidert hat (desiderasti in notitiam tuam perferri, quid mihi ad litteras nostras Stephanus frater noster rescripserit c. 1) [2]). Cyprian antwortet: „Obgleich ich dasjenige, was über die Ketzertaufe zu sagen ist, ausführlich in den Briefen, deren Abschriften ich dir zusende, gehandelt habe, so schicke ich dir doch das Rescript Stephans in Abschrift zu: «quo lecto magis ac magis eius errorem denotabis, qui haereticorum causam contra christianos et contra ecclesiam Dei adserere conatur. nam inter cetera vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria, quae inperite adque inprovide scripsit, etiam illud adiunxit, ut diceret: si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptirent sed communicent tantum (c. 1)». Darauf sucht der Bischof von Karthago in heftig bewegter Sprache einzelne Argumente Stephans zu widerlegen. — Schon die Erregtheit und Rücksichtslosigkeit, mit der Cyprian gegen seinen römischen Kollegen und „Bruder" eifert (vgl. namentlich c. 8), verrät zur Genüge, dass Stephan in seinem Antwortschreiben die Anerkennung der Ketzertaufe energisch und peremptorisch gefordert hat. Zum Überfluss wird letzteres direkt bestätigt durch folgende Äusserung Cyprians: «dat honorem Deo qui haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tenentes abstinendos putat?» (c. 8). — Trotz des energischen Gebotes seitens des römischen Bischofs ist Cyprian entschlossen, seine Praxis als evident richtig beizubehalten (c. 12).

Der 74. Brief beweist ein Zweifaches: ein peremptorisches Edikt des römischen Bischofs und die trotzdem festgehaltene Opposition des Bischofs von Karthago. Ep. 74 zeigt somit den zwischen Cyprian und Stephan mit der Zusendung von ep. 72 eröffneten Streit über die Ketzertaufe in dem Stadium der Krisis und vollen Entwickelung [3]).

Der unmittelbare geschichtliche Zusammenhang des peremtorischen Ediktes des römischen Bischofs dürfte folgender sein. Stephan gedachte nach Empfang von ep. 72, ohne den Concilsteilnehmern sofort zu antworten, auf der nächsten Frühlingssynode die Ketzertaufangelegenheit verhandeln und entscheiden zu lassen [4]). Da erfährt er auf einmal, vielleicht Februar oder März 255, denn lange konnte es ihm nicht verborgen bleiben, dass Cyprian durch ep. 73 seinen an die Mauretanier geschickten Brief widerlegt und mehrere Bischöfe für seine Praxis gewonnen hat [5]). Wahrscheinlich erhielt er sogar eine Abschrift des 73. Briefes — durch befreundete Bischöfe — und las mit eigenen Augen: «hoc christianus, hoc dei servus potest aut mente concipere aut fide credere aut sermone proferre?» (ep. 73, 19). Alles dieses musste ihm unerträglich werden. Darum entschloss er sich, ohne auf das Zusammentreten der Frühlingssynode zu warten, den Africanern ihre Praxis zu verbieten und im Weigerungsfalle mit Excommunication zu drohen (abstinendos putat c. 8). Er befiehlt, alle ohne Ausnahme, die bei Häretikern jeglicher Art die Taufe empfangen haben (a quacunque haeresi venient), ohne Wiederholung des Taufaktes aufzunehmen [6]).

Der Brief Stephans an den Bischof von Karthago und die Drohung mit der Excommunication wird auf die einzelnen Bischöfe in Africa einen verschiedenen Eindruck ausgeübt haben. Mancher von denjenigen, welche kürzlich die Ketzertaufe verurteilt und ep. 72 an Stephan gesandt hatten, mochte jetzt angesichts der so nahe gerückten Gefahr einer Kirchenspaltung schwankend geworden sein und nicht aus blosser Neugierde, sondern um die Gründe für die römische Praxis zu vernehmen, das Schreiben Stephans, das man mit Recht als „Antwortschreiben“ auf ep. 72 (quid rescripserit) ansah, zu lesen gewünscht haben. Zu dieser Klasse dürfte Pompeius, der Adressat des 74. Briefes, gehören. Bei der Mehrzahl dagegen rief das Schreiben des römischen Bischofs, ähnlich wie bei Cyprian, entgegengesetzte Empfindungen hervor. Man entrüstete sich über die angeblich unerhörte Schroffheit seines Auftretens, bestärkte sich noch mehr in der einmal gewonnenen Auffassung bezüglich der Ketzertaufe und entschloss sich, auf keinen Fall nachzuge-

ben [7]). — Diese Empfindungen wurden ausgetauscht auf der Frühlingssynode 255; man wird recht zahlreich zusammengekommen sein, ohne dass indessen jetzt schon neben Bischöfen aus Africa proconsularis und Numidien auch solche aus Mauretanien an derselben teilgenommen haben dürften [8]). Man beschloss, Bischöfe als Abgesandte der Synode nach Rom zur Klärung und Beilegung der Streitigkeiten zu schicken. Vielleicht gab Cyprian ausserdem noch einen Brief an Stephan mit [9]).

Letzterer empfing die afrikanischen Bischöfe möglichst unzart und schroff; ja, es kam so weit, dass er den Christen verbot, sie in ihre Häuser aufzunehmen. Dabei nannte er Cyprian «pseudochristus et pseudoapostolus et dolosus operarius» [10]).

Die Handlungsweise des römischen Bischofs enthält bei der von uns gebotenen Schilderung der Ereignisse nichts Auffallendes. Es war nichts natürlicher, als dass ihm die Geduld vollends ausging, als er sowohl bei den Bischöfen als auch in dem Schreiben [11]) Cyprians Ansichten und Äusserungen gewahrte, wie sie der 74. Brief zum Ausdruck gebracht hatte — und zwar dies alles nach erfolgter Androhung der Excommunication für den Fall, dass die Africaner bei ihrer Praxis verharren wollten [12]).

Mit der Abweisung der nach erfolgter Bannesandrohung von den Africanern nach Rom gesandten Bischöfe wurde der Bruch zwischen dem römischen Bischof und Africa auch formell perfekt [13]).

Der 74. Brief dürfte im März 255 entstanden sein. — Stephan erfuhr von ep. 73 etwa Ende Januar 255. Darauf schrieb er seinen Excommunicationsbrief an die Africaner im Februar. Pompeius bat um Rat und Auskunft über den Brief Stephans Ende Februar oder im März 255 [14]).

---

[1]) Man kann sie in ep. 73 noch nicht nachweisen.

[2]) Man nimmt an, Pompeius sei ein numidischer Bischof und identisch mit dem in Sent. episcop. 84 genannten (Ritschl S. 119). Doch lässt sich in dieser Beziehung nichts Sicheres sagen. Ja, der Adressat hat vielleicht weder an der grossen Septembersynode (Sent. episc.), noch an dem Concil der Africaner und Numidier (ep. 72) teilgenommen. Die Worte ep. 74, 1 «desiderasti in notitiam tuam perferri, quid mihi ad litteras nostras Stephanus frater noster rescripserit» beweisen nicht absolut, dass Pompeius den Brief an Stephan mitunterschrieben hat. Andererseits beweist der Umstand, dass Cyprian dem Pompeius «epistolas», worunter am wahrscheinlichsten ep. 70, ep. 71 und ep. 73 (s. o. S. 103 Anm. 8) zu verstehen sind, schickt, nicht, dass Pompeius an der Abfassung der ep. 72 unbeteiligt ist und ep. 70 und ep. 71 nicht kennt. Die Briefe konnte Cyprian letzterem deshalb schicken, um ihn (der halb zu Stephans Praxis zu neigen schien vgl. c. 1), und andere Bischöfe durch das aufmerksame Lesen der darin

enthaltenen Argumente für sich voll und ganz zu gewinnen. Unter diesen Briefen befand sich ep. 69 wahrscheinlich nicht (s. unt. ep. 69).

[3]) Cyprian denkt nicht mehr an den Frieden mit Stephan. Worte, wie «patientia» und «nemini praescribentes» finden sich nicht in ep. 74.

[4]) Zu diesem Zwecke mag er jetzt an die Orientalen geschrieben haben, um deren Äusserung zur Ketzertauffrage, rsp. die Verwerfung der Ketzertaufe auf den nächsten Frühlingssynoden anzuregen.

[5]) U. a. Jubaian, durch ep. 73 (vgl. Sent. episc. prooem).

[6]) Das Decret Stephans an die Africaner erfolgte nicht namens einer römischen Synode, weil in ep. 74 nichts von einer solchen erwähnt wird (c. 5 allgemein! tribuunt, c. 8 quorundam; c. 7). Dagegen wird bei Eusebius (h. e. VII, 6), wenn nicht alles trügt, einer römischen Synode über die Ketzertaufe gedacht. Dionysius v. Alexandrien bespricht daselbst in einem Schreiben an den Nachfolger Stephans, Sixtus, «Stephani simul et reliquorum episcoporum sententiam ac iudicium». Man könnte hierbei an eine spätere Synode denken; doch ist darunter am wahrscheinlichsten die Frühlingssynode des Jahres 255 zu verstehen.

[7]) Vgl. Sent. episc., nr. 59; 86: ab eo, quod semel censuimus, non recedo. — Wie Cyprian von Stephan dachte, zeigt am besten ep. 74. In leidenschaftlich erregter Sprache beurteilt er des letzteren Argumente, geisselt dessen Streitsucht, Unzugänglichkeit für Wahrheit (c. 10), spricht an einer Stelle (c. 8) geradezu seinen Abscheu über die Ausführungen des römischen Kollegen aus und stachelt sich und Pompeius zum Widerstande gegen die (angeblich) falsche „Gewohnheit" (c. 9) auf.

[8]) Letzteres sollte erst im Herbst, am 1. September 255 geschehen, s. unt. Sent. episcop.

[9]) Ritschl (S. 113) hebt hervor, dass von einem solchen Briefe „keine Spur" zu finden sei. Damit wäre derselbe immer noch nicht ausgeschlossen. Aber vielleicht sind wirklich Spuren da. Sent. episcop. 8 «lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubaianum itemque ad Stephanum, quae tantum in se sanctissimorum testimoniorum descendentium ex scripturis deificis continent, ut merito omnes per Dei gratiam consentire debeamus» legt nahe, dass auch in dem Briefe an Stephan viele Schriftstellen angeführt worden waren; in ep. 72 dagegen finden sich nicht viele Schriftcitate, vielmehr (bezüglich der Ketzertaufe) nur Joh. 3, 5. Danach wäre unter dem in Sent. episc. 8 genannten Briefe an Stephan ein später, nach ep. 72, gesandter Brief Cyprians zu verstehen. Letzterer mochte die in ep. 74 angezogenen, sowie andere Schriftstellen in einem besonderen Schreiben zusammengestellt haben, welches vor Sent. episcop. an Stephan — durch Bischöfe — überbracht wurde. — Das ein neues Concil zwischen dem 2. (der Bischöfe Africas und Numidiens, vgl. ep. 72, 1 und ep. 73, 1) und der Septembersynode (Sent. episc.) abgehalten worden sei, legt Sent. episc. prooem. nahe: «censens, quod semel adque iterum et saepe censuimus».

[10]) Die schroffe Behandlung afrikanischer Bischöfe durch Stephan wird von Firmilian in ep. 75, 25 verbürgt. Dieser Bericht wurde auf seine Echtheit angezweifelt. J. Ernst, die Echtheit des Briefes Firmilians im Ketzertaufstreit (Ztschrft. f. kath. Theol. 1894 S. 209—59 und 1896 S. 300 f.) hat, namentl. gegen O. Ritschl, die Echtheit und Glaubwürdigkeit des ganzen Briefes siegreich dargethan. — Man hat die in ep. 75 erwähnten Bischöfe bald für Abgeordnete des 2. Concils (ep. 72), bald für Abgesandte der Septembersynode (Sent. episc.) gehalten, stiess aber bei diesen Thesen auf manche Härten und Schwierigkeiten. Benson (S. 352) setzt die Absendung der Deputation von Bischöfen als Träger „entweder der 73. oder irgend einer besonderen Epistel" vor das Dekret Stephans. Nach unserem Dafürhalten ist nicht ep. 72 durch Bischöfe nach Rom überbracht worden, weil der Streit damals noch wenig entwickelt war und kein Grund vorlag, eine so feierliche Gesandtschaft zu veranstalten; damals hätte auch Stephan zu solcher

Schroffheit gegen die Bischöfe keine Veranlassung gehabt. Noch viel unwahrscheinlicher ist eine Überbringung der Concilsakten der Septembersynode durch Bischöfe; es sei denn dass dieselben jene schroffe Abweisung durch Stephan beabsichtigt hätten. Die Concilsakten zeigen — wie unten bewiesen werden soll — unzweideutig, dass man an die Möglichkeit eines Friedens mit dem röm. Bischof nicht mehr dachte. Ebensowenig sind die Bischöfe als Überbringer des 73. Briefes zu denken. Cyprian hatte zu ihre Absendung nach ep. 73 keine Veranlassung; Stephanus zu der schroffen Abweisung keinen Grund.

Wenn die Abweisung der Bischöfe durch Stephan von Cyprian nicht erwähnt wird, auch nicht in ep. 74, so erscheint dieser Umstand nach dem von uns geschilderten Zusammenhange unauffällig; da ja ep. 74 vor der Absendung der Bischöfe entstanden ist. Dagegen halten wir es für wahrscheinlich — nicht für sicher, wie andere wollen (Ernst S. 486) —, dass Cyprian in ep. 74 die Schroffheit des röm. Bischofs erwähnt hätte, wenn die Bischöfe vor ep. 74 abgewiesen worden wären.

[11]) Vgl. o. Anm. 9.

[12]) Vgl. o. Anm. 7. Man braucht da nicht „Herrschsucht" und ähnliche Motive als Erklärungsmomente heranzuziehen. Vollends wunderlich stellt sich die von Ritschl (S. 134—141) gegebene Charakteristik Stephans dar. Er sagt (S. 139): „Stephanus ist mit seinem Vorgänger Victor zusammenzustellen, welcher schon vorher, indem er sich im Osterstreit auf seine Überlieferung berief, das Übergewicht seines Stuhles aus persönlicher Herrschsucht, aber nicht um der Sache willen erstrebte"; S. 136: „Nur ein Grundsatz zeigt sich in allen diesen Schritten, der Widerspruch gegen die bekannten Grundsätze Cyprians. Also muss es in der Absicht Stephans gelegen haben, Cyprian auf jede Weise zu reizen. Da es ihm nämlich, vielleicht weil er doch Cyprians Ansehen scheute, nicht gefiel, denselben zuerst anzugreifen, so forderte er seinen Widerspruch heraus, um mit ihm in Uneinigkeit zu kommen"; S. 137: „Es ist gewiss nicht zufällig, dass sich Stephanus im Ketzertaufstreit stets auf die römische Tradition berief. Aber die röm. Tradition, welche er aufrecht erhalten wollte, bestand nicht allein in dem Grundsatz, welchen er verfocht, dass die Ketzertaufe anerkannt sei. Das war ein Punkt und nebensächlich gegenüber dem traditionellen Anspruch seiner Vorgänger auf die Hegemonie unter den Metropoliten. Deswegen musste es ihm aber unerträglich sein, dass Cyprian einen Enfluss besass, durch welchen die Ansprüche, welche er selbst machen zu können glaubte, erheblich eingeschränkt wurden". Diese und ähnliche Darlegungen lassen gewiss „ein ungewöhnliches Mass von Scharfsinn" erkennen; leider vermissen selbst einzelne protestantische Gelehrte wirkliche Beweise für das Raisonnement über die „moderne Diplomatie" des Kirchenvaters (s. u., vgl. Theol. Literaturblatt. Leipzig 1885 No. 19 S. 192; Theologischer Jahresbericht 1885 S. 151 ff.). Das abfällige Urteil über Cyprian und Stephan (s. namentlich Ritschl S. 138 f.) berührt unangenehm, zumal da Ritschl das schwer entwirrbare Quellenmaterial zum Ketzertaufstreit nachweislich nicht mit der nötigen Sorgfalt untersucht und verarbeitet hat. Er übersieht u. a. in Sent. episc. 8 die Erwähnung eines Briefs an Stephan.

[13]) Einige leugnen eine „formelle" Excommunication und verlangen zum Wesen derselben eine ausdrückliche Erklärung des Bannes. Ein solches Excommunicationsschreiben ist freilich nicht bekannt (aber auch nicht ausgeschlossen). Aber zu einer „formellen" Excommunication war nach unserem Dafürhalten eine besondere Bannbulle nach dem in ep. 74, 1 genannten Schreiben Stephans nicht nötig. Durch Acceptation der Vorbedingungen zur angedrohten Excommunication waren die Africaner excommuniciert. Stephan selbst betrachtete die Bischöfe als solche und versagte ihnen die Aufnahme selbst in Privathäuser. — Wichtiger als die Forschung nach der „formellen" Seite des von Stephan verhängten Bannes ist unseres Erachtens

die Frage nach dem Wesen und den Folgen der Excommunication der Africaner — eine Frage, welche füglich hier nicht beantwortet zu werden braucht. Vgl. hierzu Fechtrup S. 237 („faktisch" excommuniciert).

[14]) Nach dem Orient schreibt Stephan, wie schon in Anm. 4 erwähnt worden, bereits im Herbst 254, alsdann wohl noch einmal im Februar, gleichzeitig mit seinem Excommunicationsschreiben an die Africaner. Er empfängt etwa Ende Mai oder Anfang Juni die Kunde davon, dass auch viele Orientalen die Ketzertaufe verwerfen und bei ihrer Praxis verbleiben wollen, und excommuniciert etwa Juni 255 auch die Asiaten (Euseb. h. e. VII, 5: Stephanus Dionysio «litteras scripserat, sese ob eam causam etiam ab illorum communione discessurum»). Die Africaner erfuhren von der Excommunication der Asiaten Juni oder Juli 255.

Ep. 69 (C. Magno filio s.) [1]).

Die Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit den widerspenstigen afrikanischen Bischöfen durch Papst Stephan entfachte naturgemäss den Streit unter den beiden Parteien in Africa nur noch mehr und bereicherte die Argumentationsmittel durch ein neues Element. Es handelte sich jetzt nicht nur um die Frage betreffend die Giltigkeit bzw. Ungiltigkeit der Ketzertaufe, sondern um die weitere, praktische Frage, inwiefern Stephans Excommunicationsdekret berechtigt und die Opposition der Africaner verwerflich sei. Dieser neue Gesichtspunkt trug seinerseits mit dazu bei, dass die Vertreter der alten richtigen Gewohnheit angesichts der generellen Verurteilung jeder Ketzertaufe und der massenweise zu diesem Zweck herbeigeschaften Argumente ihre Thesen genauer formulierten, in dem sie das Minimum festlegten, worin sie sicher Recht, die Gegner Unrecht hätten. Diese Kampfesweise erwies sich als besonders wirksam. Gelang es nämlich den Vertretern der uralten richtigen Praxis nachzuweisen, dass die Taufe der meisten Häretiker giltig und nicht zu beanstanden sei, so waren damit die Gegner, welche jegliche Ketzer- und Schismatikertaufe verwarfen, geschlagen und bei der Rücksichtslosigkeit, mit der sie auf Grund von Vernunfterwägungen eine altehrwürdige Gewohnheit verurteilt und beschimpft hätten, auch moralisch gerichtet. Aber auch Unparteische wurden durch den erfolgten Bruch der Kirchengemeinschaft zu einer allseitigeren und gründlicheren Untersuchung der Streitfrage gedrängt.

Die Thatsächlichkeit solcher Bestrebungen verbürgt uns der 69. Brief, betitelt «Cyprianus Magno filio s.».

Der Sohn Magnus, offenbar ein Bischof, hat Cyprian vertrauensvoll angefragt, «an inter ceteros haereticos eos quoque, qui a Novatiano veniunt, sanctificari ecclesiae baptismo oporteat» (c. 1); ob auch die von Novatianern Getauf-

ten getauft werden müssten. Derselbe befindet sich hierüber im Zweifel, da man ihm vorgehalten hat, «eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare» (c. 7).

Ausserdem fragt der Bischof Magnus an, ob die an Kranke erteilte Perfusionstaufe giltig sei (c. 12).

Cyprian hält die Perfusionstaufe für giltig (c. 12—16), will indessen niemandem vorschreiben, was er über diesen Punkt denken und was er thun solle (c. 12).

Bezüglich der ersten Frage entscheidet der Bischof von Karthago sich mit aller Bestimmtheit gegen die Giltigkeit jeglicher Ketzer- und Schismatikertaufe (dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris c. 1 sq. und c. 6) [2]). Er beschliesst den 69. Brief mit der Versicherung, niemandem Vorschriften machen zu wollen, da jeder Bischof vor Gott verantwortlich sei (c. 17).

Die Anfrage des Bischofs Magnus und die Antwort Cyprians zeigen zunächst, dass der Ketzertaufstreit bereits längere Zeit dauert und die Frage nach der Giltigkeit der Ketzertaufe in das Stadium genauerer Untersuchungen eingetreten, auf Rede mehrfach Widerrede gefolgt ist. Schon der Ton des Briefes und einzelne Äusserungen Cyprians beweisen, dass ep. 69 nicht in den Anfang des Streites fällt. Die Sprache ist im grossen und ganzen ruhig; doch gerade darum sind einzelne beissende Bemerkungen über diejenigen, welche die Ketzertaufe anerkennen, beachtenswert und beweisen, dass die Ruhe eine erzwungene ist, und dass Cyprian deshalb jedem Bischof volle Handlungsfreiheit lässt, weil er bereits die Aussichtslosigkeit einer Beeinflussung erkannt hat [3]). Ferner zeigt die genaue Formulierung der Anfrage, ob nicht wenigstens die Taufe der Novotianer giltig sei (c. 1) [4]), und das Bemühen einiger Bischöfe, die von Schismatikern unter Anwendung der richtigen Taufform gespendete Taufe als giltig anerkannt zu sehen (c. 7 Anfang und c. 8 Schluss), zur Evidenz, dass auf beiden Seiten über die Giltigkeit genauer diskutiert wurde, und dass eine Einigung in vollem Umfang einstweilen nicht erreichbar schien [5]).

Ja, wenn nicht alles trügt, so verrät der 69. Brief einen ursächlichen Zusammenhang mit früheren Cyprianischen Briefen, insbesondere mit ep. 73. — In ep. 73, 18 findet sich folgende Äusserung Cyprians: «Denique ubi post resurrectionem a Domino apostoli ad gentes mittuntur, in nomine

patris et filii et spiritus sancti baptizare gentiles iubentur. quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam immo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi cuiuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari iubeat in plena et adunata trinitate»? An dieser Stelle betont Cyprian gegen diejenigen, welche bei Anerkennung der Ketzertaufe weder auf die Zugehörigkeit des Spenders zur Kirche, noch auf die Genauigkeit der Taufform Gewicht legen, die Notwendigkeit einer vollen Übereinstimmung aller giltigen Taufen, sowohl auf die Orthodoxie des Spenders als auch auf die Taufform. Diesen von Cyprian selbst ausgesprochenen Grundsatz nutzen, wenn nicht alles trügt, die Gegner des Bischofs von Karthago aus und verlangen wenigstens die Anerkennung derjenigen Taufen, welche unter Anwendung der katholischen Form und von solchen, die an die volle Dreifaltigkeit glauben, gespendet sind [6]).

Man kann vielleicht noch weiter gehen und behaupten, dass auch die zweite Frage des Bischofs Magnus durch Cyprians Äusserungen mittelbar veranlasst worden ist. Einen Anhaltspunkt zu dieser Annahme dürfte folgender Ausruf Cyprians bieten: ep. 69, 16 «Nisi si iustum quibusdam videtur, ut illi, qui extra ecclesiam apud adversarios et antichristos profana aqua polluuntur, baptizati iudicentur, hi vero, qui in ecclesia baptizantur, minus indulgentiae et gratiae divinae consecuti esse videantur, et tantus honor habeatur haereticis, ut inde venientes non interrogentur, utrumne loti sint an perfusi, utrumne clinici an peripatetici: apud nos autem de integra fidei veritate detrahitur et baptismo ecclesiastico maiestas sua et sanctitas derogatur». Es ist allerdings möglich, dass der citierte ironische Schmerzensruf Cyprians keinen tieferen Grund hat und eine unwillkürlich sich aufdrängende Kritik darstellt (ebenso konnte die Frage nach der Giltigkeit der Perfusionstaufe ohne inneren Zusammenhang mit dem Ketzertaufstreit, rein gelegentlich auftauchen) [7]). Doch ist folgender sachliche Zusammenhang nicht ausgeschlossen: Die Gegner Cyprians klammerten sich an dessen Grundsatz, die Giltigkeit der Taufe hänge ab von der Integrität aller bei derselben mitwirkenden Faktoren, und betonten, nach diesem Grundsatz müsse auch in der Kirche selbst jede Taufe als ungiltig erklärt werden, welche nicht ganz genau in allen Punkten der Regel entspreche — beispielsweise auch die „Perfusionstaufe“ [8]). In diesem sachlichen Zusammenhang mag die Frage nach der Giltigkeit der „Perfusionstaufe“ entstanden und von Magnus dem Bischof von Karthago zur Entscheidung vorgelegt worden sein [9]).

Der 69. Brief ist vor Sententiae episcoporum und ep. 75, aber nach ep. 73 und ep. 74, wohl auch nach der Zurückweisung der afrikanischen nach Rom gesandten Bischöfe (vgl. ep. 75, 19), Juni oder Juli 255, entstanden.

In Sententiae episcoporum nr. 7 und 10 und in ep. 75, 11 wird das Argument der Vertreter der alten Tradition, Stephans und seines Anhangs: man müsse sicher wenigstens die im Namen der hl. Trinität gespendete Ketzertaufe anerkennen, berücksichtigt und verworfen; darum war nach Sent. episcop. und ep. 75 die Anfrage des Magnus gegenstands- und zwecklos.

Die Ausführungen in ep. 73, 5 und 18 wären belanglos gewesen nach ep. 69; auf der anderen Seite weist die Art der Unterscheidung des Streitobjekts, wie sie in ep. 69 sich dokumentiert, auf die Zeit nach ep. 74; denn nach letzterer hatte Stephan dekretiert, dass jede Ketzertaufe, welche «ubicumque et quomodocumque» erteilt worden sei (ep. 74, 1 und 5), anzuerkennen wäre. (Da dies Dekret Stephans zu viel verlangte und darum wirksam bekämpft wurde, so schränkte man die These ein) [10]).

---

[1]) Der 69. Brief ist nirgends genannt oder erwähnt, deshalb sind für dessen chronologische Ansetzung nur innere Gründe massgebend.

[2]) Der Gedankengang in ep. 69 ist folgender: 1. Alle Häretiker und Schismatiker sind Feinde Christi und können mit Christus nicht „sammeln" (c. 1). 2. Die Kirche ist nur eine und einzige (c. 2 und 3). 3. Sie kann auch innerlich nicht getrennt werden. 4. Die Schismatiker leugnen praktisch die Einheit der Kirche (c. 7) und sind Feinde Gottes und der Kirche (c. 8 und 9). 5. Die Häretiker und Schismatiker können, wie selbst die Gegner zugeben, den hl. Geist nicht erteilen (die Firmung nicht spenden) (c. 10); also können sie auch nicht taufen, da ja in der Taufe der hl. Geist auch erteilt wird (c. 11).

[3]) Cyprian wiederholt in ep. 69 zweimal die Unverantwortlichkeit der einzelnen Bischöfe (c. 12 und 17). — Einzelne trockene und bissige Anspielungen an die Gegner stehen in c. 3: qui dicit, prius ostendat; c. 6: et audet quisquam vestrum; c. 7: quodsi aliquis illud opponit; c. 8: quare qui Novatiano patrocinantur; c. 10: illud mirandum est immo indignandum; c. 11: itaque qui haereticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant; c. 16: Cyprian verwirft die Meinung, die Perfusionstaufe sei vielleicht ungiltig, sehr entschieden und mit merklicher Ungeduld.

[4]) Magnus scheint wirklich geneigt zu sein, wenigstens die Taufe der Novatianer anzuerkennen. Auf ihn wird sicherlich die Kunde, dass fast überall die regelrecht im Namen der Trinität gespendete Taufe der Häretiker und Schismatiker anerkannt wurde, Eindruck geübt haben.

[5]) Ritschl (S. 249) weiss nur soviel, dass in ep. 69 „jede sichere Anspielung auf Ereignisse im Ketzertaufstreit fehlt". Benson (S. 349) ist ähnlicher Meinung.

[6]) Ep. 69, 7 und 8: quod eundem Deum patrem, eundem filium . . . nosse dicunt; c. 7: Quod si aliquis illud opponit, ut dicat, eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizari — lassen vermuten, dass die Gegner die Übereinstimmung Novatians mit der Kirche bezüglich des Glaubens und der Taufform stark betont haben, und dass Cyprian in dieser starken Betonung und Erinnerung

an seine eigenen in ep. 73 und ep. 74 ausgesprochenen Worte (vgl. ep. 73, 4. 5. 18; ep. 74, 2. 5. 7) eine besondere Tendenz wittert.

[7]) Vgl. ep. 64, 2—6: Kann dem Kinde in den ersten Tagen nach der Geburt die volle Taufceremonie verweigert werden? Diese Frage beantwortet Cyprian.

[8]) Es ist unseres Erachtens wirklich zweifelhaft, ob die Bischöfe, gegen welche Cyprian ep. 69 schreibt, die den Kranken gespendete „Infusionstaufe“ (c. 2) nicht als giltig anerkennen wollten. Vielmehr werden sie Magnus, den jugendlichen Kollegen (ep. 69 inscr. «Cyprianus Magno filio s.»), vorgeschoben haben, um in Cyprian neue Bedenken zu erregen. Man machte ihn aufmerksam auf verschiedene Unvollkommenheiten und Unregelmässigkeiten, welche auch bei der in der Kirche erteilten Taufe bisweilen vorkämen. So brachte man u. a. vor, dass die Täuflinge krank (und dadurch teilweise unfähig zu einem bewussten und vollen Glaubensakt) seien (vgl. c. 16), dass sie «ab aqua salutari tantum perfusi sint» (c. 13), dass einige zur Zeit der Taufe nicht nur krank, sondern noch dazu von unreinen Geistern besessen seien (c. 15). Ist nun aber eine solche Taufe in der Kirche trotz mancher Mängel giltig, dann darf man — dies war wohl der Schluss vermittelnder Richtung — auch die Mängel, welche die von Ketzern und Schismatikern gespendete Taufe an sich trägt, übersehen. Vgl. u. S. 135 Anm. 22.

[9]) Die von Magnus dem Bischof von Karthago vorgelegten Bedenken und Argumente mochten durch einen neuen Brief Stephans, den dieser nach der schroffen Abweisung der afrikanischen Bischöfe — etwa Mai oder Juni 255 — an die befreundeten Bischöfe in Mauretanien entsandte, oder gar durch italienische Bischöfe, die er nach Africa schickte, angeregt worden sein. Stephan dürfte, nachdem er von ep. 73 und 74 Kenntnis genommen, vielleicht auch noch einen für ihn bestimmten Brief Cyprians gelesen hatte, und die vielen Schriftcitate und Gegenargumente erwog, nunmehr, ohne auf seine eigenen Argumente das Hauptgewicht zu legen, etwa folgendes erklärt haben: Die Africaner erkennen nicht einmal die regelrecht (unter Anwendung der vollen Taufform und von solchen Schismatikern, die den vollen und richtigen Glauben haben) gespendete Taufe an. Dadurch verstossen sie ganz sicher und zweifellos gegen die allgemeine Tradition und machen sich des Verbrechens der „Wiedertaufe“ schuldig, sind also ohne Zweifel strafbar. Darum mag der «aliquis» in c. 7 Stephan sein.

[10]) Jetzt, nach ep. 69, in welcher das Argument: wenigstens die von Novatianern regelrecht erteilte Taufe müsse anerkannt werden, besprochen und verurteilt worden war, dürfte der Anonymus in der pseudocyprianischen Schrift «De rebaptismate» sich veranlasst gefühlt haben, auch die „Jesutaufe“ (die von Häretikern nur unter Anrufung des Namens Jesu gespendete Taufe) von neuem zu verteidigen. Als ein findiger, scharfsinniger Kopf glaubte er sich berufen, endlich den Frieden herbeizuführen (c. 1), durch eine originelle Darlegung über das Wirken der Sacramente Stephan's Argumente zu empfehlen und das geplante grosse Oppositionsconcil (Sentent. episcop.) zu verhindern. [Das Nähere zu dieser These, ist weiter unten Kap. V, § 2 einzusehen].

Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis [1]).

Schon die zahlreichen Anfragen bezüglich der Ketzertaufe, welche von verschiedenen Bischöfen Africas an Cyprian ergingen (vgl. ep. 70, 71, 73, 74, 69), bewiesen dem Bischof von Karthago, ein wie grosses Ansehen er bei seinen Kollegen in Africa vor und nach der Entscheidung Stephans im Ketzer-

taufstreite genoss. Dieser Umstand bestärkte ihn nicht nur in seiner Überzeugung und dem Entschluss, dem römischen Bischof zu widerstehen, sondern gab ihm den Gedanken ein, durch ein grosses Concil der Bischöfe der ganzen Kirchenprovinz seine Auffassung feierlichst sanctionieren zu lassen. Die Thatsache, den Verlauf und die Tendenz des Concils verbürgen und veranschaulichen uns die erhaltenen Akten über die Generalsitzung der Synode.

„Nachdem am 1. September in Karthago sehr viele Bischöfe aus der Provinz Africa, Numidien und Mauretanien mit Presbytern und Diakonen in Gegenwart der grossen Mehrzahl des Volkes sich versammelt hatten", und nachdem die Correspondenz Cyprians mit Jubaian und andere die Ketzertaufe und den Ketzertaufstreit betreffende Briefe verlesen worden waren [2]), erhob sich der Praesident des Concils, der Metropolit von Africa, die Seele der ganzen Versammlung [3]), Cyprian, und lud die Bischöfe zur Abstimmung mit folgenden Worten ein: «Audistis, collegae dilectissimi, quid mihi Jubaianus coepiscopus noster scripserit consulens mediocritatem nostram de inlicito et profano haereticorum baptismo, quidque ego ei rescripserim, censens scilicet, quod semel adque iterum et saepe censuimus, haereticos ad ecclesiam venientes ecclesiae baptismo baptizari et sanctificari oportere. item lectae sunt vobis et aliae Jubaiani litterae, quibus pro sua sincera et religiosa devotione ad epistolam nostram rescribens non tantum consensit, sed etiam instructum se esse confessus gratias egit. superest, ut de hac ipsa re singuli, quid sentiamus, proferamus neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamquam iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed expectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi» (prooemium). Darauf geben die einzelnen Bischöfe nacheinander ihre Stimme unter kurzer Begründung ihrer Ansicht ab. — Der erste (1) protestiert dagegen, dass man die Kirche zu einem grossen Verbrechen zwingen wolle: «ecce ad qualia igitur ecclesia conpellitur. quam rem, fratres, fugere debemus et a tanto scelere nos separare». — Ein anderer (18) meint: «quare omnibus pacificis quidem

viris nitendum est, ne qui haeretico errore infectus . . . verum ecclesiae baptismum retractet accipere». — Ein dritter (21) ruft aus: «Viderint aut praesumptores aut fautores haereticorum», und verurteilt die „Jesutaufe". — Ein vierter bemerkt (26): «memores ergo periculi hoc quoque non tantum observare debemus, verum etiam ab omnibus nobis confirmare». — Ein fünfter argumentiert (28): «Qui contempta veritate praesumit consuetudinem sequi, aut circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione ecclesia eius instruitur». — Der Bischof Libosus (30) meint: «veritate manifestata cedat consuetudo». — Marcus (38) ruft aus: «Illud mirandum est, quod quidam nostri praevaricatores veritatis haereticis suffragantur et christianis adversantur». — Paulus (47) meint: «Me non movet, si aliquis ecclesiae fidem et veritatem non vindicat». — Ein anderer ruft offenbar Stephan zu (52): «et quidam non erubescunt Marcionis baptismum probare. quomodo tales sacerdotes sacerdotium Dei aut servant aut vindicant, qui hostes Dei non baptizant et sic illis communicant»? (vgl. ep. 74, 7). — Marcellus (54) sagt: «Si ideo ecclesia haereticum non baptizat, quod dicatur iam baptizatus esse, haeresis maior est». — Geminus a Furnis drückt seinen festen Entschluss, bei seiner Praxis auszuharren, also aus (59): «Quidam de collegis haereticos praeponere sibi possunt, nobis non possunt. et ideo, quod semel decrevimus, tenemus, ut haereticos venientes baptizemus». — Ein anderer (61): «Qui haereticis ecclesiae baptismum concedit et prodit, quid aliud, quam sponsae Christi Judas extitit».

Die Abstimmung beschliesst der Praesident des Concils, Cyprian (87): «Meam sententiam plenissime exprimit epistola, quae ad Jubaianum collegam nostrum scripta est, haereticos secundum evangelicam et apostolicam contestationem adversarios Christi et antichristos appellatos, quando ad ecclesiam venerint, unico ecclesiae baptismo baptizandos esse, ut possint fieri ex adversariis amici, de antichristis christiani».

Welche Aufschlüsse vermitteln uns die soeben teilweise zusammengestellten Äusserungen der Concilsteilnehmer? Vor allem spricht sich in diesen Äusserungen eine tiefe Überzeugung von der Ungiltigkeit der Ketzertaufe aus. Mit dieser Überzeugung paart sich alsdann der Abscheu gegen die entgegengesetzte Praxis der Gegner und der feste Entschluss, bei der eigenen Auffassung zu verharren und dieselbe gegen die angeblich gefährliche, religionswidrige „Gewohnheit" zu sichern.

Der einmütige Beschluss der grossen Provincialsynode ist von der allergrössten Bedeutung für die Kirchengeschichte und die Geschichte des Primats — weil das Concil nach dem Edikt des römischen Bischofs gegen diesen entscheidet und beschliesst, somit ein „Oppositionsconcil“ im vollen Sinne des Wortes ist.

In neuester Zeit wird mit aller Bestimmtheit und unter Heranziehung eines reichen Beweismaterials der afrikanischen Provincialsynode vom 1. September der Charakter eines „Oppositionsconcils“ namentlich von zwei Gelehrten abgesprochen. Es sind dies Grisar [4]) und Ernst [5]). Ernst sagt (S. 484): „Die frühere zumeist“ (auch von Katholiken!) „vertretene Ansicht.. darf nach den Untersuchungen Grisars als abgethan betrachtet werden“ [6]).

Ein solches Urteil wollen die genannten Gelehrten gewinnen zum grossen Teil aus der Betrachtung der Concilsakten selbst, freilich sind für sie auch andere Gründe, die Rücksicht auf die Gesamtdarstellung des Ketzertaufstreites massgebend [7]). Im Gegensatz zu den genannten Männern halten wir an dem Charakter der Septembersynode als eines Oppositionsconcils fest, weil uns die vorgebrachten Gründe teils nicht beweisend, teils unrichtig oder gezwungen erscheinen.

Ein entschiedener Beweisgrund gegen die Grisar-Ernst’sche und für unsere Auffassung ist vor allem der vielumdeutete Passus in Cyprians Eröffnungsrede. Die diesbezügliche Beweiskraft ginge der Stelle nur in dem Falle ab, wenn gezeigt werden könnte, dass diese Worte ganz und gar nicht auf Stephan gemünzt sind oder gemünzt sein müssen; dies gelingt aber nicht.

«Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit»; so wehrt Cyprian eine gewaltsame Einwirkung auf andersdenkende Bischöfe ab. Ernst (S. 485) meint, bei diesen Worten habe Cyprian an den römischen Bischof und dessen Versuch, die andern Kollegen zu beeinflussen, nicht gedacht [8]). Versetzt man sich auf diesen Standpunkt Ernst’s, so lassen sich die citierten Worte des Bischofs von Karthago nur zweifach deuten. Entweder sind sie lediglich eine «captatio benevolentiae» seitens der versammelten Bischöfe (Cyprian und die übrigen einbegriffen) für die andersdenkenden Bischöfe, um sie durch die Versicherung der eigenen tiefen Friedensliebe zu vertrauensvoller Versöhnung zu bewegen [9]), oder sie sollen mit Entschiedenheit und Entrüstung die Überhebung der afrikanischen Gegenpartei zurückweisen, welche die übrigen Kollegen zum Aufgeben ihrer Praxis zwingen will: Sie solle sich ja nichts Unerlaubtes herausnehmen und über Kollegen zu Gerichte sitzen

wollen. Sind diese zwei Deutungsweisen annehmbar? Sie sind im allergünstigsten Falle, wenn man von allem andern absieht und nur die citierten Worte nebst der begründenden These über die Unverantwortlichkeit jedes Bischofs betrachtet, unwahrscheinlich. In beiden Fällen erscheint die langathmige Begründung der Unverantwortlichkeit der Bischöfe nicht genügend motiviert. Sie war nicht gefordert im ersten Fall. Um jemand von seiner Friedensliebe zu überzeugen, wird man ihm nicht lang und breit die Conformität derselben mit rechtlichen Forderungen darthun. Sie war aber gleichfalls ebensowenig nothwendig im zweiten Falle, weil die Gegenpartei in Africa eine verschwindende Minderzahl ausmachte und an eine „Excommunication" der gewaltigen Mehrzahl kaum denken konnte [10]). Bedenkt man vollends, dass der Begründungssatz nicht nur auffallend ausführlich, also mit besonderem Nachdruck geschrieben ist, sondern überdies den Grundsatz der Unverantwortlichkeit der Bischöfe auf die Spitze treibt, so vermisst man bei jeder von den zwei geschilderten Erklärungsweisen den hinreichenden Grund zu den genannten Äusserungen. Der zuletzt genannte Fehler erscheint noch bedeutender bei folgender Erwägung: Ist die grosse Provincialsynode kein „Oppositionsconcil", und enthalten die Worte Cyprians keine direkte oder indirekte Spitze gegen Stephan, so werden die Akten des Concils sicher nach Rom gesandt; die Bischöfe aber werden dabei gewiss wünschen, den Papst gewogen und versöhnlich zu stimmen, und darum alles vermeiden, was denselben reizen und beunruhigen könnte. Wie stimmt nun aber hierzu die Betonung eines Grundsatzes, welcher dem römischen Bischof nicht nur jedes höhere Ansehen nimmt — und seinen berechtigten und allgemein anerkannten Ansprüchen entgegentritt —, sondern ihm überhaupt jegliches Recht, für seine Praxis einzutreten, abspricht? Cyprian hätte den Begründungssatz nicht geschrieben, wenn er Stephan in keiner Weise hätte treffen wollen.

Darum behaupten wir: Schon die Worte «neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit» nebst der Begründung der bischöflichen Unverantwortlichkeit machen die Annahme mindestens wahrscheinlich — nicht allein „vielleicht möglich" (Ernst Anm. 74, vgl. o. Anm. 8) —, dass Cyprian „einen Wink nach Rom geben wollte". Dadurch wird aber weiterhin wahrscheinlich, dass die Synode ein „Oppositionsconcil" ist und sogar nach ausgesprochener Excommunicationsandrohung stattgefunden hat. Es erscheint nämlich kaum denkbar, dass die Africaner vor dem Decret — auch wenn dasselbe bereits „geplant" war — Stephan

einen derartigen Protest entgegengestellt hätten, der nicht nur sein wirksames Eingreifen in dem vorliegenden Falle verwehrte, sondern ihm allgemein und grundsätzlich das Recht, auf andere Bischöfe einzuwirken, bestritt [11]). Man kann hiergegen nicht mit Erfolg den Schluss von ep. 72, wo der Grundsatz von der Unverantwortlichkeit der Bischöfe gleichfalls hervorgehoben wird, betonen und sagen: Mit demselben Recht, mit welchem man ep. 72 vor die Entscheidung Stephans setzt, darf man auch die «Sententiae episcoporum» in die Zeit vor dem Edikt des römischen Bischofs verlegen. Wenngleich nämlich in «Sententiae episcoporum» derselbe Grundsatz wiederkehrt, so ist hier die Form, in die er gekleidet ist, im Vergleich zu ep. 72 unvergleichlich schroffer und schärfer. In ep. 72 wehrt man sich gegen Stephan indirekt und mit einer gewissen schüchternen Schonung [12]), in «Sententiae episcoporum» direkt und offen [13]).

Eine so rücksichtslose Sprache hätten die Africaner vor dem Edikt des römischen Bischofs, als noch einige Hoffnung vorlag, letzterer würde der gegnerischen Praxis wenigstens Duldung gewähren, nicht geführt [14]). Dagegen lässt sich wohl denken, dass nach dem erfolgten Bruch der Kirchengemeinschaft die Africaner, leidenschaftlich erregt, sich haben zu unhaltbaren und gefährlichen Äusserungen hinreissen lassen [15]).

Der bis jetzt gewonnene Wahrscheinlichkeitsbeweis für den Charakter des „Oppositionsconcils" [16]) verwandelt sich in einen Gewissheitsbeweis, sobald man nicht blos den Gedankeninhalt der Rede Cyprians erwägt, sondern genauer die Form und einzelne Ausdrücke betrachtet. Cyprian erklärt nicht nur, die Concilsteilnehmer wollten sich nicht zu Richtern der Bischöfe aufwerfen (neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit), sondern fügt noch erklärend hinzu, sie wollten nicht „nach Art eines Tyrannen" die Kollegen schrecken und sie zum unbedingten Gehorsam zwingen (aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit). Diese Worte können unmöglich bedeutungslos sein; sie sind nach dem, was bereits dargethan worden ist, einfach unverständlich und unmotiviert, wenn unter der „tyrannischen Beeinflussung und Ängstigung der Kollegen" nicht das Edikt Stephans gemeint ist [17]). Zu dieser Auffassung drängen ferner, wenngleich nicht mit derselben Gewalt, verschiedene andere Wendungen und Andeutungen; wir meinen die Häufung von Wörtern, welche von „Excommunication" und „Gericht" sprechen. Oder sollen: die vierfache Wiederholung des Wortes «iudicare» im Verlauf von zehn Zeilen, nebst anderen charakteristischen

Wörtern, wie «ad necessitatem obsequendi . . adigit», nur zufällig, oder als Hinweis auf etwaiges ungeduldiges und schroffes Benehmen der afrikanischen Gegenpartei hinreichend erklärt sein!

Ernst (S. 485) urteilt über die Rede Cyprians: „Die Deutung dieser Worte auf P. Stephan und sein Edikt liegt, man muss das gestehen, allerdings fast zum Händegreifen nahe“ [18]). Wir sind der Meinung, dass neben dem äusseren Schein auch gewichtige innere Gründe dafür sprechen, dass die Rede Cyprians auf Stephan gemünzt und dass die Septembersynode ein „Oppositionsconcil“ ist [19]).

Neben den besprochenen Einleitungsworten Cyprians zeigen auch einzelne Vota anderer Bischöfe, dass die grosse Septembersynode eine Oppositionskundgebung gegen den römischen Bischof ist. Zunächst lässt eine so rücksichtslose, oft anzügliche Verurteilung der gegnerischen Praxis — man vergleiche die oben zusammengestellten Äusserungen — schwerlich die Annahme zu, das Concil habe nichts gewusst von einer Excommunication, sondern redlich zur Schlichtung des Streites beitragen wollen [20]). Alsdann weisen einzelne Äusserungen offen auf Stephan hin. Wenn z. B. Caecilius (1) ausruft: «ecce ad qualia igitur ecclesia conpellitur», so ist dieser Ausruf am einfachsten verständlich als Bemängelung einer versuchten autoritativen Beeinflussung, des Ediktes Stephans. Wenn ferner für den Widerstand der Gegner gegen die „evidente“ Wahrheit der „Neid“ als treibendes Motiv angenommen wird (28), so weist eine solche Äusserung auf einen Bischof hin, der sich auf seine Stellung und Autorität etwas einbildet, oder möglicherweise einbildet. Was liegt da näher, als an den römischen Bischof zu denken. Ihm, als dem angesehensten Bischofe und Inhaber des Stuhles Petri, fällt es am schwersten, rein menschlich geurteilt, die Gewohnheit seiner Kirche nach dem Muster anderer zu korrigieren. Dass unter dem «invidus» an der bezeichneten Stelle wirklich Stephanus gemeint ist, wird noch wahrscheinlicher durch die weitere Bemerkung, derselbe wolle bei seiner „Gewohnheit“ bleiben (praesumit consuetudinem sequi). Bekanntlich urgierte Stephan mit grossem Nachdruck nicht nur die „Gewohnheit“, sondern auch ganz besonders die Gewohnheit seiner Kirche, als der Kirche des Petrus und Paulus [21]). Sollte trotz alledem noch ein Bedenken bezüglich des Charakters des Concils übrig bleiben, so wird dasselbe beseitigt und gehoben durch die Worte des Bischofs Saturninus a Succa (52) «et quidam non erubescunt Marcionis baptismum probare». Wie schon angedeutet worden, hat speciell Stephanus die

Taufe Marcions anerkannt und im Anschluss an diese These die Giltigkeit der Taufe aller Häretiker behauptet [22]).

Ernst (S. 484) stützt seine These, das Concil sei kein „Oppositionsconcil", u. a. durch folgende Betrachtung: „Nirgends in den 86 Voten der Concilsväter findet sich auch nur eine Spur von jener fieberhaften Animosität gegen den Papst, wie sie aus ep. 74 uns mit grellem Scheine in die Augen leuchtet, ja im Votum 17 findet der päpstliche Primat noch ausdrückliche Bezeugung, ebenso wie in dem auf dem Concil verlesenen Briefe Cyprians an Jubaian (ep. 73, 7. 11)".

Hingegen ist zu bemerken: Es ist richtig, dass die Animosität gegen Stephan nicht so stark, namentlich aber nicht so „grell", wie in ep. 74 hervortritt — ein Concilsbeschluss muss schon seiner Natur nach meist ruhiger gehalten sein, als ein Brief —, aber es ist gewagt, „jede Spur von fieberhafter Animosität" zu leugnen. Im Gegenteil, man steht bei genauer Betrachtung der vorgetragenen Sentenzen unter dem Eindruck, dass die Concilsteilnehmer sich förmlich bezwingen müssen, die notwendige äussere Ruhe zu wahren [23]) — ähnlich dem Bischof Firmilian, welcher in ep. 75 wiederholt das Überkochen seines Grolls gegen Stephan gewaltsam unterdrückt, um würdige sachliche Erwiderungen auf dessen Edikt zu finden [24]). Vollends unerfindlich bleibt es, wie im Votum 17 „der päpstliche Primat ausdrücklich" bezeugt sein soll. Die Betonung, dass „die Kirche auf Petrus, nicht auf die Häresie gebaut, und (somit) die Taufgewalt den Bischöfen (episcopis) verliehen worden sei", ist noch keine Betonung „des päpstlichen Primats"; ja, es heisst, Cyprians und anderer Zeitgenossen Theorie von der Bedeutung Petri für die Kirche und den Episcopat verkennen, wenn man annimmt, jene Väter hätten die kirchenrechtliche Bedeutung Petri vollinhaltlich und ausschliesslich auf den römischen Bischof übertragen [25]). Übrigens kann Ernst aus den «Sententiae» selbst widerlegt werden. Wenn nämlich daselbst der Primat „ausdrücklich" betont und anerkannt wird, wie darf alsdann Cyprian namens aller Teilnehmer erklären, sie wollten niemand zum Gehorsam zwingen [26]). Erkennt man so ausdrücklich den Primat Roms an, dann ist es ja Stephans Sache und Recht, nicht der Africaner, darüber zu entscheiden, ob die Gegenpartei gezwungen werden soll, und das beschlossene Urteil zu vollstrecken; dann hat vollends die gewaltsame Einwirkung nach Art eines Tyrannen (tyrannico terrore) seitens der Africaner keinen Sinn.

Die «Sententiae episcoporum», die Akten der grossen afrikanischen Provincialsynode, müssen demnach als eine Oppositionskundgebung gegen den römischen Bischof und

dessen Edikt angesehen werden. Ob dieselben nach Rom geschickt worden sind, kann man nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Dagegen kann als gewiss behauptet werden, dass die Akten nicht durch Bischöfe als Abgesandte des Concils Stephan zugestellt worden sind. Sowohl die äusserst abfällige Beurteilung der gegnerischen Praxis, als auch die entschiedene Zurückweisung der Argumente und der Entscheidung Stephans, sowie der aufs bestimmteste ausgesprochene Entschluss, bei der eigenen Praxis zu verharren, schlossen jede Verständigung und friedliche Beilegung der Streitigkeiten mit dem römischen Bischof aus und beweisen, dass zur Zeit des Koncils die Africaner eine Versöhnung mit dem römischen Kollegen nicht erhofften [27]).

Die «Sententiae episcoporum» sind im September 255 entstanden.

So früh, wie es hier geschieht, setzt niemand die Septembersynode (Sent. episc.) an. Die Beantwortung der Frage nach dem Jahresdatum — als Monatsdatum ist der 1. September gesichert — kann sich nur auf innere Kriterien stützen. «Sent. episcop.» sind sicher nach ep. 73 entstanden (vgl. Sent. episc. prooem); ebenso nach ep. 74, und zwar eine beträchtliche Zeit später, weil in «Sent. episc.» trotz gleicher Entschiedenheit mehr Ruhe sich dokumentiert, als in ep. 74. Lange wird man indess mit einer grossen Generalsynode Africas nach dem Decret Stephans nicht gewartet haben. Da nach unserer Auffassung das Edikt Stephans Anfang des Jahres 255 erfolgte, so fand die Septembersynode am 1. Sept. 255 statt. Ferner sagt Cyprian im prooemium, die Bischöfe hätten «semel adque iterum et saepe» Beschluss gefasst (censuimus). Nimmt man an, «semel» weise hin auf ep. 70, «iterum» auf ep. 72, «saepe» auf die Frühlingssynode 255, so ist das Jahr 255 als Jahresdatum möglich; es sei denn, dass «saepe» nicht etwa schlechthin eine mehrfache Zusammenkunft einer geringeren Anzahl von Bischöfen nach Karthago, welche im Verlaufe der Zeit unmittelbar nach dem Decret Stephans stattgefunden haben wird, sondern regelrechte Concilien bedeutet. In diesem letzteren Falle wäre das Septemberconcil nicht 255 sondern 256 abgehalten worden. In den Acten des Concils vom 1. Sept. drückt sich durch nichts eine Erwartung des Weltendes aus. Wären aber Sent. episc. 256, also kurz vor der Verfolgung Valerians entstanden, so hätte man den berührten Gedanken sicher ausgesprochen, ähnlich wie es in ep. 67 geschieht (s. üb. ep. 67. unt.). — Dem Gesagten zufolge sprechen für

das Jahr 255 als Jahresdatum der Septembersynode beachtenswerte Gründe, dagegen keine.

---

[1]) Siehe Hartel, Cypriani opera vol. III. pars I. p. 435 sq.

[2]) Cyprian erwähnt nur die Correspondenz mit Jubaian; doch nach dem Zeugnis «Sent. episc. nr. 8» wurden auch andere Briefe, insbesondere ein Brief an Stephan, vorgelesen. — Warum gedenkt der Bischof von Karthago nur der mit Jubaian gewechselten Briefe? Wohl deshalb, weil letzterer, der ein angesehener Bischof gewesen sein wird, sich als durch ep. 73 vollkommen überzeugt erklärt hatte (non tantum consensit, sed etiam instructum se esse confessus gratias egit, s. prooem.), und dadurch die Argumente der Africaner, insbesondere Cyprians, eine besondere Sanction erhalten hatten. Den Brief an Stephan erwähnt Cyprian schon deshalb nicht, damit das Concil nicht eine allzu scharfe, auch äusserlich kenntliche, Spitze gegen Stephan erhielte. Aus demselben Grunde erwähnt er auch Stephans Edikt nicht.

[3]) Cyprian war der Abgott der Bischöfe; vgl. ep. 77, 1: es enim omnibus hominibus in tractatu maior, in sermone facundior, in consilio sapientior, in sapientia simplicior, in operibus largior, in abstinentia sanctior, in obsequio humilior et in actu bono innocentior; De rebaptismate, c. 1: ut unus homo . . . magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur . .; Vita Cypriani. Hartel, III. S. 90 f.

[4]) Ztschr. f. kath. Theol. 1881. S. 191 ff.

[5]) Ztschr. f. kath. Theol. 1894. S. 473—494.

[6]) Ernst beruft sich auch auf einen protestantischen Gelehrten. Anm. 66: „Auch O. Ritschl (S. 192 f.) kommt, obwohl er anscheinend Grisars Abhandlung nicht kennt, zu demselben Resultat". Doch ist auf die Darstellung des Ketzertaufstreits durch Ritschl wenig zu geben — wie unten gezeigt werden soll.

[7]) Die Hypothese von **Grisar** und **Ernst** soll am Ende dieses Kapitels übersichtlich wiedergegeben und kritisch gewürdigt werden.

[8]) Ernst ist geneigt, allenfalls einen indirekten Hinweis auf Stephan anzunehmen. Er sagt Anm. 74: „Möglich wäre es vielleicht noch, dass der hl. Cyprian, dem die für die Sache des «rebaptismus» wenig günstige Stellung des Papstes bekannt war, welcher vielleicht auch über das geplante inhibitorische Verfahren Stephans unterrichtet war, zugleich und indirekt einen Wink nach Rom geben wollte, von seiner kirchlichen Primatialstellung nicht zur Unzeit und am unrechten Orte Gebrauch zu machen . . . ; diese Worte haben den hl. Cyprian selbst gegen die Anschuldigung verwahren sollen, als missbrauche er seine Obermetropolitanstellung, um für die Praxis der Wiederholung der Taufe an den Convertiten aus der Häresie ungehörige Propaganda zu machen (Vgl. Peters, d. hl. Cypr. S. 516. Grisar 204. Ähnlich Suysken 301 und Holzelau)".

[9]) Die Begründung der Unmöglichkeit einer Beeinflussung mochte dazu dienen, die Duldung der entgegengesetzten Praxis nicht als Gnadenakt hinzustellen. — Für gewöhnlich deutet man die betreffenden Worte dahin, dass Cyprian die Freiheit der Abstimmung habe urgieren, resp. versichern wollen durch die Beteuerung, er wolle sich nicht als Bischof der (abstimmenden) Bischöfe gerieren und aufwerfen. Diese letze Deutung ist aber 1. dem Context zuwider. Die Stelle hat folgenden Zusammenhang: «superest ut de hac ipsa re singuli, quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis, si diversum senserit, amoventes. neque enim . .». Danach stellt sich Cyprian in eine Reihe mit den abstimmenden Bischöfen und verbietet einem jeden derselben die Verurteilung andersdenkender Bischöfe. Diese Deutung ist 2. sinnlos. Wie kommt Cyprian dazu, den mit ihm versammelten Kollegen noch besonders zu versichern, er (als Metropolit) wolle sie, die mitberatenden und mitbeschliessenden Bischöfe, nicht beeinflussen oder zur Übereinstimmung zwingen? Eine solche Versicherung wäre um so auffälliger, als Cyprian den Versuch eines Bischofs, andere

Kollegen zu excommunicieren, zu einer Überhebung und widerrechtlichen Anmassung stempelt (neque quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit). Überdies waren alle Teilnehmer des Concils entschieden auf Cyprians Seite. Ernst (S. 485) vergleicht den Ausdruck «episcopum se episcoporum constituit» mit ep. 66, 3, wo „selbst das anstössige Stichwort vom «episcopus episcoporum»" durch den hl. Cyprian schon ausgesprochen wurde, „ehe der Ketzertaufstreit überhaupt ausgebrochen war" [an der genannten Stelle rügt Cyprian einen Confessor, welcher ihn wegen der Flucht unter Decius und wegen anderer Dinge zur Rechenschaft zieht: «an tu qui te episcopum episcopi et iudicem iudicis ad tempus a Deo dati constituis]. Die Parallelstelle zeigt wohl, dass der Ausdruck «neque quisquam episcopum se episcoporum constituit» an sich nicht notwendig einem Manne gilt, der thatsächlich Oberbischof ist, oder sich selbst als Oberbischof betrachtet; derselbe kann nämlich übertragen und figürlich gebraucht werden. Aber andrerseits wäre es falsch zu schliessen, die genannte Phrase sei, weil sie ep. 66, 3 in übertragener Bedeutung gebraucht, auch in «Sent. episcop.» lediglich bildlich zu nehmen. Übrigens ist das Stichwort «episcopum se episcopi constituere» auch in ep. 66, 3 durch ein beigesetztes «et iudicem iudicis (te constituis)» erklärt und ergänzt; ein Beweis, dass «episcopus episcopi (resp. episcoporum)» als rein bildliche Bezeichnung nicht volles Bürgerrecht besass. Der Ausdruck «episcopus episcoporum» war besonders seit Tertullian eine bekannte Benennung des römischen Bischofs. T. hatte Papst Calixt, dessen „peremptorisches Edikt" die Montanisten und ihn traf, ironisch «pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum» genannt (De pudicitia c. 1). Cyprian wird, seitdem er, wie einst T., sich zum Papste in Opposition befand, namentlich diejenigen Schriften gelesen und benutzt haben, in welchen sein „Meister" gegen den römischen Bischof sich wendet.

[10]) Die Bischöfe aus Africa proconsularis und Numidien waren wohl fast alle auf Cyprians Seite — ausserdem viele Mauretanier.

[11]) Dass die Einleitungsworte Cyprians zum Septemberconcil gegen den Primat sich wenden, kann nicht zweifelhaft sein: «non possit iudicari, non potest iudicare, Dominus... unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi».

[12]) Ep. 72, 3: quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus. Diese Worte konnten als eine Übertreibung der «potestas ordinis» der Bischöfe in ihren Diöcesen ausgelegt werden, ohne dass damit jeder Primat eines Bischofs ausgeschlossen wurde. Vgl. o. S. 99 Anm. 3.

[13]) In «Sent. episc.» (prooem.) wird 1. der Primat direkt geleugnet (episcopum se episcoporum constituit, iudicari ab alio non possit, Jesus Chr. unus et solus habet potestatem); 2. dem Stephan wird ausdrücklich vorgeworfen: Misbrauch der Gewalt, unbefugte Vergewaltigung der Freiheit der Bischöfe, Anmassung u. a. m. (episcopum se episcoporum constituit, tyrannico terrore).

[14]) Diese Wahrscheinlichkeit müssen namentlich diejenigen zugeben, welche bei Cyprian und anderen gleichzeitigen Bischöfen eine starke Bezeugung des entwickelten Primats nachweisen wollen. — Andererseits behaupten wir, dass es in Anbetracht der nun einmal vorliegenden Äusserungen Cyprians in den «Sent. episc.» für den Primat Roms viel günstiger ist, anzunehmen, die Septembersynode habe als Oppositionsconcil mit Schärfe und Übertreibung gesprochen, als zu sagen, sie habe sich in ruhiger sachlicher Weise geäussert.

[15]) Ernst (S. 485) wendet ein, „dass der Gedanke über die Unverantwortlichkeit der Bischöfe nichts Neues ist, sich vielmehr bereits in seinen Briefen vorfindet aus einer Zeit, als an eine Auflehnung gegen Rom gar nicht gedacht werden konnte (ep. 73, 26), als der Streit noch in seinem Beginne und Rom mit demselben anscheinend noch gar nicht befasst war (ep. 69,

17), so dass die in Frage kommenden Ideeen uns schon in der Correspondenz Cyprians, die lange vor dem Ketzertaufstreit fällt, begegnen (55, 21)". — Es ist wahr, wir haben es hier mit einem Grundsatze Cyprians zu thun, den derselbe schon vor dem Ketzertaufstreit ausgesprochen hat. Aber dieser Grundsatz besitzt in ep. 55, 21 nicht im entferntesten die Schroffheit (gegen den Primat), welche er bereits im Ketzertaufstreit, in welchem Cyprian gegen eine angeblich grundgefährliche Praxis kämpfte, besitzt, namentlich aber in «Sent. episc.» enthält [s. ep. 55, 21: apud antecessores nostros quidam dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. non tamen a coepiscoporum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat, de ecclesia separaretur. manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus]. Von ep. 69 und ep. 73 behaupten wir, im Gegensatz zu Ernst, dass sie nach Eröffnung des Kampfes mit Stephan entstanden sind.

Ritschl (S. 144) schliesst daraus, dass „auf dem Concil vom 1. September noch die gegenseitige Duldung zur Voraussetzung des Beschlusses erhoben worden ist" („dieser ausgesprochene Grundsatz ist für die Beurteilung des dritten Concils wesentlich und ausschlaggebend"), 1. das die «Sent. episcop.» vor dem 74. Briefe, „in welchem dieser Vermittelungsvorschlag nicht mehr aufrecht erhalten wird", entstanden sind, und 2. dass noch nicht die Antwort Stephans angekommen war, ja, 3. dass erst von der Septembersynode ep. 72 stammt. Indessen noch ep. 75, welche auch nach Ritschl später, als das Dekret Stephans geschrieben ist, zeigt, dass man geneigt war, mit dem römischen Bischof Frieden zu halten. Ausserdem lässt sich die Proclamation der Duldung ganz gut auch als Ostentation gegen den angeblich friedensbrüchigen und leidenschaftlichen Bischof von Rom verstehen. Was aber ep. 74 anlangt, so lag ja kein Grund vor, in dem an einen einzelnen Bischof (halb privatim) geschriebenen Briefe diese Duldung hervorzuheben; ausserdem wurde der Brief unter dem Eindruck des kürzlich ergangenen Dekrets in fieberhafter Aufregung verfasst. Aber ebensowenig ist in ep. 74 auch nur mit einem Worte gesagt, Cyprian wolle den Frieden mit Rom nicht mehr anstreben und halten.

[16]) Der Gang des bisher geführten Beweises war, um es ausdrücklich hervorzuheben, dieser: 1. Schon die Worte «Neque quisquam episcopum ...» nebst der Begründung der Unverantwortlichkeit des einzelnen Bischofs machen es mehr als wahrscheinlich, dass der röm. Bischof gemeint ist. 2. Ist aber in Sent. episcop. Stephan gemeint, dann ist die Septembersynode ein Oppositionsconcil.

[17]) Gemeint kann sein namentlich auch die „tyrannische" Abweisung der afrikanischen Bischöfe (ep. 75, 19). Zwar ist dieselbe nicht ausdrücklich erwähnt, vielleicht weil man überhaupt Stephan ausdrücklich nicht bekämpfen wollte, aber sie kann in dem Ausdruck «tyrannico terrore» enthalten sein. Jedenfalls wäre sehr gewagt, aus dem Umstand, dass in «Sent. episcop.» die schroffe Behandlung der Bischöfe durch Stephan nicht erwähnt wird, folgern zu wollen, dass dieselbe vor «Sent. episcop» noch nicht stattgehabt hatte.

[18]) Ernst (S. 485 Anm. 82): „Diese Deutung gegen den päpstlichen Primat erhält insbesondere durch den allerdings sehr unglücklich geratenen Schlusssatz eine scheinbare Stütze."

[19]) Dies gegen Ritschl, vgl. S. 114 Anm. 1. — Ernst hat sich durch Schwierigkeiten, die thatsächlich nicht bestehen oder umgangen werden können, dazu verleiten lassen, die positiven Gründe für ein „Oppositionsconcil" zu sehr abzuschwächen (s. unt. die Kritik seiner Darstellung).

[20]) Vgl. u. a.: nr. 1 a tanto scelere; nr. 54 haeresis maior; nr. 61 Judas extitit.

[21]) Vgl. ep. 75, 5. 6. 17; ep. 73, 13.

[22]) Vgl. ep. 73, 4 und 74, 2. 7. Cyprian urgiert diese These Stephans als etwas Unerhörtes. Auch in «Sent. episcop.» ist die Anerkennung der Marciontaufe als etwas besonders Verabscheuenswürdiges verurteilt (nr. 52).

[23]) Dies zeigt sich an einigen Stellen, an denen ein energisches Wort des Vorredners ähnliche knapp gefasste, aber tiefgefühlte Äusserungen folgen lässt; z. B. nr. 39 und 40; 52—61.

[24]) Vgl. ep. 75, 3: Sed haec interim, quae ab Stephano gesta sunt, praetereantur, ne dum audaciae et insolentiae eius meminimus, de rebus ab eo improbe gestis longiorem maestitiam nobis inferamus; c. 25: sed quantum ad illum pertinet, relinquamus.

[25]) Der diesbezügliche Beweis soll in der beabsichtigten Abhandlung „Der Primat nach Cyprian und der vorcyprianischen Patristik" erbracht werden.

[26]) Es ist wohl zu merken, dass die Concilsväter von der entgegengesetzten Ansicht Stephans in der Ketzertauffrage wussten. Vgl. ep. 72 und Sent. episcop. nr. 8.

[27]) Die Akten der Septembersynode sind wohl nach Rom geschickt worden als ein weiterer feierlicher Protest gegen das Excommunicationsdekret Stephans. Allerdings ist ausgeschlossen, dass die Akten durch Bischöfe überbracht wurden; denn man müsste angesichts des Charakters der Septembersynode und des Inhalts der Akten annehmen, die Bischöfe hätten eine schroffe Zurückweisung durch Stephan (ep. 75, 25) geradezu intendiert; es ist nicht abzusehen, warum sie sich zu Martyrern ihrer Standhaftigkeit hätten stempeln lassen wollen. Ferner wollten die Concilsakten für die Africaner selbst ein feierliches Document und Mahnzeichen treuen Zusammenhaltens sein (nr. 26 ab omnibus nobis confirmare). Ausserdem wurden die Akten wohl auch an die einzelnen Kirchenprovinzen, namentlich auch an Firmilian und die Orientalen, gesandt [sonst wurden die Concilsbeschlüsse der Provincialconcilien durch Rom ausgetauscht, s. Euseb. h. e. VI, 43]. Zwar erwähnt Firmilian, der Verfasser des 75. Briefes, die Concilsakten nicht, sondern nur einen Brief Cyprians (litteras c. 1); doch zeigt ein Vergleich der ep. 75 mit den grossen im Ketzertaufstreit entstandenen Briefen Cyprians (ep. 69, 73, 74), dass der Bischof von Caesarea in Cappadocien auch diese Briefe gelesen hat [er konnte gewiss lateinisch; cf. auch Euseb. h. e. VI, 43: Cornelius sandte nach Antiochien lateinische Briefe und Concilsakten]. Ferner lässt Firmilian alle Bischöfe von Africa grüssen (c. 25), wohl aus Anlass der empfangenen Akten. Überdies „beeilt sich" der Überbringer des Briefes Cyprians „noch vor Winter" heimzukehren (ep. 75, 5: Quoniam vero legatus iste a vobis missus regredi ad vos festinabat et hibernum tempus urguebat . .; c. 13 festinante vel maxime ad vos Rogatiano diacono). Diese Äusserung legt nahe, der Abgesandte Rogatian sei unmittelbar nach der Synode namens des Concils nach Asien gegangen, um noch vor Winter zurückzukehren. Dass Cyprian vielleicht noch vor «Sent. episcop.», im Sommer 255, an Firmilian geschrieben und «Sent. episcop.» später nachgesandt hat (so dass die Akten etwa erst nach Absendung des 75. Briefes durch Firmilian an diesen gelangten), ist nicht wahrscheinlich.

Ep. 75 (Firmilianus Cypriano fratri in Domino s.).

Der Ketzertaufstreit beschränkte sich nicht nur auf Africa und Italien, sondern verpflanzte sich namentlich auch nach dem Osten hin. Letzteres beweist der 75. Brief, der Brief Firmilians, Bischof von Caesarea in Cappadocien, an

Cyprian. Der Brief wurde veranlasst, wie aus ep. 75 (c. 1 und 13) selbst folgt, durch ein Schreiben Cyprians, welches dieser durch den Diakon Rogatianus gesandt hatte. Cyprian wird in seinem Briefe den Verlauf des Streites mit Stephan geschildert und Firmilian, von dem er wusste, dass auch er die Ketzertaufe verurteile, um seine Meinung und um gemeinsames Vorgehen gegen das römische Edikt gebeten haben. Darum legte er dem Briefe seine den Ketzertaufstreit betreffende Correspondenz, namentlich ep. 73 und 69, wohl auch ep. 74, 70, 71 und Sententiae episcoporum bei [1]). Firmilian antwortet. Er verurteilt sehr scharf den römischen Bischof, namentlich wegen des Friedensbruches mit Africa — und den „Orientalen" (c. 24 und 25; cf. c. 1); er ist bezüglich der Ketzertaufe ganz gleicher Ansicht mit Cyprian, ermahnt zum Widerstande [2]) und verurteilt Stephans Auffassung und Argumente als evident falsch und verderblich [3]). Er schliesst seinen Brief mit folgendem Gruss: «bene te valere omnibus nobis cum universis, qui in Africa sunt, episcopis et cunctis clericis et omni fraternitate universi optamus, ut perpetuo unanimes et unum sentientes habeamus nobiscum etiam de longinquo adunatos. — Der 75. Brief beweist einerseits die Thatsache, dass die Ketzertaufe auch im Osten und zwar seit längerer Zeit von einigen für ungiltig gehalten wurde, andererseits verbürgt er die wichtige Thatsache, dass Stephan auch über Orientalen die Excommunication verhängt hatte und, wie in Africa, so auch hier, auf energischen Widerstand gestossen war. Die wichtigste diesbezügliche Stelle ist folgender Abschnitt (c. 25): «Haec apostoli mandata et monita salutaria (Eph. 4, 1—6) quam diligenter Stephanus implevit, humilitatem sensus et lenitatem primo in loco servans. quid enim humilius aut lenius, quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis, a quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret, adhuc insuper dilectionis et caritatis memor praeciperet fraternitati universae, ne quis eos in domum suam reciperet, ut venientibus non solum pax et communio, sed et tectum et hospitium negaretur. hoc est servasse unitatem spiritus in coniunctionem pacis, abscidere a caritatis unitate et alienum per omnia fratribus facere et contra sacramentum et vinculum pacis furore discordiae rebellare» [4]). Indessen, wiewohl aus Firmilians Äusserungen mit Evidenz folgt, dass Stephan sowohl mit Africa als auch mit Orientalen die Kirchengemeinschaft wirklich gebrochen hat — und dieser

Bruch der Einheit mit Firmilian noch dauert (c. 2), so lassen des letzteren Worte noch einen Zweifel bestehen: einerseits darüber, ob das Zerwürfnis mit den Orientalen aus demselben Grunde, wie dasjenige mit den Africanern (wegen der Ketzertaufe, bezw. nur wegen der Ketzertaufe) entstanden war, andererseits darüber, mit wem der Bruch zuerst begonnen hatte, mit Africa oder dem Orient.

Auf den ersten Blick drängt ep. 75 zu der Annahme, dass die Excommunition der Orientalen gleichfalls aus Anlass der Ketzertauffrage erfolgt sei. Man möchte schliessen: 1. Cyprian dürfte zu seinem Schritt, in der Ketzertaufangelegenheit sich an Firmilian zu wenden, erst dann veranlasst worden sein, als auch gegen die Orientalen die Excommunication wegen derselben Sache erfolgt war; alsdann wusste er sich mit ihnen sowohl bezüglich der Auffassung und Gesinnung als auch bezüglich der Schicksalslage eins. 2. Wenn Firmilian in dem Briefe, in dem er über die Ketzertaufe lang und ausführlich spricht, einen anderen Grund der Excommunication der Orientalen nicht nennt, so dürfte darunter die Ketzertaufe selbst zu verstehen sein. — Dennoch sind Zweifel nicht ausgeschlossen. Man wird irre durch die Bemerkung (c. 25), Stephan habe den Frieden «cum singulis vario discordiae genere» gebrochen, ferner durch den Einwurf «quod nec vos latere confidimus». Hiernach scheinen die Zwistigkeiten wegen verschiedener Streitobjekte entstanden zu sein und auch zeitlich nicht zusammenzufallen [5]). Diese Möglichkeit findet weiteren Anhalt in ep. 75 selbst, indem hier neben der Ketzertaufe noch zwei andere Themata zwar kurz, aber doch, wie es scheint, nicht ohne tiefere Absicht gestreift werden. In c. 4 wird auffallenderweise, ohne ersichtlichen Zusammenhang mit der Hauptsache, folgende Bemerkung eingeschoben: Man habe auch beschlossen, „Christen, welche gefallen und nach der Taufe vom Teufel verwundet worden seien, durch die Busse zu heilen; nicht derart, als ob sie die Nachlassung der Sünden erlangten, sondern zu dem Zwecke, um sie zur Erkenntnis ihrer Verbrechen zu führen und zur volleren Genugthuung zu zwingen" [6]). Ferner wird in c. 22 bemerkt, die Orientalen erkännten nicht einmal die von degradierten Bischöfen gespendete Taufe an [7]). Es ist möglich, dass Stephan der von Firmilian erwähnten, soeben berührten Gegenstände wegen mit den Orientalen in Streit geraten ist. Beide Sachen konnten dem römischen Bischof missfallen. Die Strenge in der Gefallenenangelegenheit hatte ja viele dem schismatischen Novatian genähert (vgl. o. S. 72 Anm. 3), und dem rechtmässigen römischen Bischof entfremdet [8]). Darum kann Stephan, energisch wie er gewesen ist, gleich beim

Antritt seines Episcopats die Orientalen, um endlich sowohl der Rigoristen Stellung zu Rom zu klären, als auch unter den Orientalen selbst den Frieden herzustellen [9]), mit Excommunication bedroht haben. Die Folge hiervon waren anfangs um so heftigere Streitigkeiten unter den Orientalen selbst und die Abhaltung zahlreicher Synoden, auf denen die Streitfragen verhandelt und entschieden wurden. Als nun die Rigoristen bei ihrer Strenge verharrten und dieselbe nicht nur in der Gefallenenfrage, sondern auch in anderen Beziehungen dokumentierten — ja als sie vollends zwei der Stephan'schen Praxis direkt entgegengesetzte Beschlüsse fassten (Bischöfe für immer zu degradieren, vgl. o. S. 92 Anm. 1, und die Taufe solcher Bischöfe, falls dieselben ihre klerikale Gewalt wiedererstrebten, zu annullieren), da verhängte Stephan endgiltig die Excommunication. Auf diese Weise hätte der Papst wirklich «vario discordiae genere» den Frieden mit Africa und Asien gebrochen und zwar derart, dass zur Zeit der Abfassung des 75. Briefes die Africaner über den Beginn des Streites erfahren haben konnten, aber nicht mussten, und Firmilian beifügen durfte: «quod nec vos latere confidimus» [10]).

Bei der Unzulänglichkeit des aus ep. 75 gewonnenen Materials zur genaueren und sicheren Darstellung der Beziehungen Stephans zu den Orientalen sind um so dankbarer zu acceptieren und um so notwendiger zu berücksichtigen einzelne Nachrichten über den Ketzertaufstreit bei Eusebius. Die diesbezüglichen Nachrichten sind wesentlich enthalten in dessen historia ecclesiastica VII, 2—5; 7—9. Eusebius schöpft dieselben aus den Briefen des grossen alexandrinischen Bischofs Dionysius, die er grösstenteils wörtlich ausschreibt (vgl. prooem. ad lib. VII). Er sah sechs Briefe ein, welche über die Ketzertaufe handelten, und zwar: einen Brief an Stephan (vgl. c. 2—5) [11]), einen an Sixtus (c. 5 (2. Teil) und c. 6) [12]); einen an den römischen Presbyter Philemon (c. 7) [13]); einen an Dionysius, einen römischen Presbyter, den nachmaligen Bischof von Rom, der nach dem Zeugnis des Dionysius «eruditissimus planeque admirandus vir» gewesen ist (c. 7 Schluss und c. 8) [dieser Brief ist, ebenso wie derjenige an Philemon, zugleich mit dem an Sixtus geschriebenen abgeschickt worden [14])]; einen anderen Brief an Sixtus (c. 9), in welchem vieles „gegen die Häretiker vorgetragen" und der römische Bischof wegen eines die Ketzertaufe betreffenden Falles um Rat gefragt wird [15]); endlich noch einen Brief „des Dionysius und seiner Kirche" an „Sixtus und dessen Kirche", in welchem der alexandrinische Bischof „sehr ausführlich" *(διὰ μακρᾶς ἀποδείξεως)* über die Taufe handelte (c. 9

Schluss) [16]. — Seinerseits bemerkt Eusebius ein Zweifaches: 1. dass Cyprian als „erster“ den Ketzertaufstreit angefacht, resp. als erster die Taufe der aus der Häresie zur Kirche Kommenden verlangt, und 2. dass Stephan dies sehr übel genommen hat (c. 4: *Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανός, τῆς κατὰ Καρχηδόνα παροικίας ποιμήν, οὐδ᾽ ἄλλως, ἢ διὰ λουτροῦ πρότερον τῆς πλάνης ἀποκαθηραμένους, προσίεσθαι δεῖν ἡγεῖτο. Ἀλλ᾽ ὅγε Στέφανος, μὴ δεῖν τι νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἀρχῆθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν οἰόμενος, ἐπὶ τούτῳ διηγανάκτει* [17]). Ausserdem folgt aus dem von Eusebius wiedergegebenen ersten Briefe des Dionysius an Sixtus, dass des Alexandriners Schreiben an Stephan (zusammen mit zwei kurzen Briefen an Philemon und Dionysius, vgl. c. 7) als Antwort auf die seitens des Papstes erfolgte Ankündigung, „auch“ mit den Orientalen die Kirchengemeinschaft brechen zu wollen, verfasst worden ist [18]).

Das soeben aus Eusebius gewonnene Material lässt, verglichen mit ep. 75, ein einigermassen sicheres Urteil über mehrere Fragen zu.

Zunächst wird, was schon aus ep. 75 feststeht, bestätigt, dass der Papst wirklich auch mit den Orientalen die Gemeinschaft gebrochen hat. Überdies erfahren wir, dass unter Stephan der Streit nicht beendigt und friedlich beigelegt worden ist. Muss doch Dionysius — der an Stephan nur einen Brief, offenbar vergebens, geschrieben hat — unter dem Nachfolger Sixtus durch reiche Correspondenz für eine von der Stephan'schen teilweise abweichende Praxis und für Herstellung des Friedens eintreten [19]).

Der eigentliche Streit wegen der Ketzertaufe begann zuerst in Africa, wie Eusebius ausdrücklich bezeugt (c. 4) und das Fragment aus dem Brief an Sixtus beweist (Euseb. h. e. VII, 5). Auch Benson (S. 353) nimmt an, dass der Papst „zuerst mit Cyprian“ über die Ketzertaufe gestritten hat. Die Orientalen wurden von der (definitiven) Excommunication erst betroffen, als sie mit Stephan wegen anderer Punkte in Streit gerieten und gelegentlich auch ihre Auffassung bezüglich der Ketzertaufe aussprachen. Dies folgt aus nachstehenden Momenten: Als der Papst die Excommunication „auch“ der Orientalen ankündigte, wusste er noch nichts von den im Orient einst abgehaltenen Synodan zu Iconium und Synnada (s. Anm. 11) und gab zu verstehen, die Africaner hätten zuerst und „erst jetzt“ die falsche Taufpraxis eingeführt [20]). Er wird in diesem Sinne sich an Dionysius geäussert haben; dieser betont nämlich, offenbar als Erwiderung auf entgegengesetzte Darstellungen der Römer, in den Briefen an Stephan (c. 5) und Philemon (c. 7), das Gegenteil hiervon gehört zu haben. Weil nun aber der römische Bischof diese wichtigen

Thatsachen nicht kannte, so wird er von der Auffassung der Orientalen, wie schon ep. 75 nahelegt, damals gelegentlich Kunde erhalten haben, als er mit den letzteren wegen der „Gefallenen“, vielleicht auch wegen der Degradation der Bischöfe (vgl. o. S. 93 Anm. 1), im Kampfe lag und die Concilsbeschlüsse las, in denen auch die Nachricht von der Nichtanerkennung der von degradierten Bischöfen gespendeten Taufe kurz enthalten war (ep. 75, 22) [21].

Bezüglich der genaueren geschichtlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse und Entstehung von ep. 75 dürfte nachstehende Schilderung zutreffend sein.

Beim Antritt des Episcopats fand Stephan folgende Zustände vor. Im Osten neigten die Bischöfe grossenteils zum Novatianismus und hatten bis jetzt untereinander gestritten (doch so dass einer den andern nicht excommunicierte). In Rom hatte sich unter den Vorgängern auf dem bischöflichen Stuhle der Einfluss Cyprians in Fragen der Disciplin und des Dogmas stark geltend gemacht und zwar in einer nach Stephans Ansicht für die Reinheit und Sicherheit der Kirche gefährlichen Weise. Cornelius hatte sich Cyprians übertriebenen Abscheu gegen die Schismatiker und Häretiker und andere Ideeen teilweise angeeignet; er war geneigt, die Ketzertaufe nicht anzuerkennen [22]) und unwürdige Presbyter für immer zu degradieren [23]). Energisch, wie er war, beschloss Stephan, der übrigen, wie es scheint, von den römischen Priestern Philemon und Dionysius unterstützt und geistig beeinflusst wurde [24]), diejenige Ordnung einzuführen und möglicherweise zu erzwingen, welche ihm die richtige und dem Glauben entsprechende zu sein schien. Darum regte er sofort bei seinem Antritt die Entscheidung über die bekannten Fragepunkte an — wobei er gegen die Orientalen, welche durch ihren Rigorismus zu den äussersten Consequenzen sich hatten fortreissen lassen, ganz besonders schroff auftrat. Die Folgen hiervon (s. ep. 71) waren: In Africa wurde der 72. Brief erlassen, in welchem neben der Ketzertaufe, welche in Africa zuerst Gegenstand der Beratung geworden war, die Belassung unwürdiger Kleriker in der früheren Würde verurteilt wurde; im Orient fanden Concilsbeschlüsse statt, durch welche den Gefallenen keine Sündenvergebung, sondern nur eine Ermunterung zur Busse gewährt wurde, die unwürdigen Kleriker aber nicht nur degradiert, sondern im Falle, dass sie ihre frühere Stellung wieder anstrebten, als unfähig die Taufe zu spenden, erklärt wurden. Trotz dieses Beschlusses eines grossen Teils der Orientalen kam es (vielleicht weil man durch einen Protest

gegen Stephans schroffes Vorgehen sich näherte) unter allen orientalischen Bischöfen zum vollen Frieden [25]). Stephan sah sich auf diese Weise von einem grossen Teile der Bischöfe in seinen Ideeen und Massnahmen mehr oder weniger nachdrucksvoll bekämpft. Er blieb bei dem ersten Schritt nicht stehen, sondern wirkte weiter für die Durchführung seiner Überzeugung und drohte den Africanern, als er namentlich von Cyprian noch mehr gereizt wurde (vgl. ep. 73), mit Excommunication. Der hartnäckige Widerstand Africas — man erinnere sich der kränkenden Äusserungen in ep. 74 und bei anderen Gelegenheiten [26]) — besiegelten den völligen Bruch der Kirchengemeinschaft mit Africa und beschleunigten auch die Excommunication der Orientalen [27]). Während die Ankündigung der Excommunication für die Africaner etwa Februar 255 erfolgte, dürfte über die Orientalen der Bann etwa Juni 255 verhängt worden sein, nachdem der Papst durch die bischöflichen Gesandten der afrikanischen Frühlingssynode 255 den Entschluss der Africaner, in ihrem Widerstand zu verharren, vernommen hatte. Diese Gesandten mochten, trotzdem ihnen Stephan Obdach versagte, vielleicht von dem römischen Bischof selbst erfahren haben, dass auch die Orientalen die Ketzertaufe nicht anerkännten und deswegen gleichfalls gebannt werden würden. Damit erfuhr Cyprian näheres über die Bischöfe Asiens; er konnte aber auch auf einem anderen Wege mit der Praxis der Orientalen und der Absicht Stephans bekannt werden. Er knüpfte mit den Asiaten, namentlich mit Firmilian (ep. 75), direkte Beziehungen an. Er schrieb einen Brief entweder im Sommer — noch vor der Herbstsynode, oder, was wahrscheinlicher ist, nach dem grossen Oppositionsconcil im Jahre 255. Firmilian antwortet und schickt noch vor Winter 255 durch den Gesandten Cyprians diesem den 75. Brief. — Dionysius, dem Stephan seine Absicht, die Orientalen zu excommunicieren, etwa Juni 255 mitgeteilt, antwortet in einem Vermittelungschreiben wohl gleichfalls noch vor dem Winter desselben Jahres [28]). Stephan lässt sich nicht erweichen, zumal da Dionysius nicht voll und ganz seine Ansichten billigt.

Der 75. Brief ist also etwa Ende October 255 entstanden.

---

[1]) Vgl. S. 125 Anm. 27; S. 107 Anm. 10.

[2]) Firmilian meint zu seinem Trost, der Friede des Geistes sei besser, als ein blos äusserer (c. 25 und 1).

[3]) U. a. wendet sich Firmilian sehr rücksichtslos gegen die römische «consuetudo». Er sagt (c. 19): «ceterum nos veritati et consuetudinem iungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus». Diese «consuetudo» sei auf der Synode zu Iconium von „sehr vielen" (c. 19) Bischöfen Galatiens, Ciliciens und der angrenzenden Regionen (c. 7), nament-

lich auch Cappadociens (und Palästinas — Firmil. rühmt Jerusalems «consuetudo» ganz besonders, c. 6) bestätigt und sanctioniert worden (tractavimus et confirmavimus, c. 7, c. 19). [Diese Synode wird zu derselben Zeit stattgehabt haben, als Agrippinus in Africa ein Gleiches (im J. 220) beschloss (nach Benson, S. 340 ist die Synode zu Iconium „nicht früher, als 230" gewesen, da Firmilian dabei war)]. Firmilian behauptet von den orientalischen Provinzen, dass dort stets die Ketzertaufe verworfen worden sei, und er selbst scheint noch an der Synode zu Iconium teilgenommen zu haben (confirmavimus; er war ein hochangesehener Bischof, wie aus ep. 75 und Euseb. h. e. VII, 5 folgt). Dennoch findet die Aussage Firmilians keinen vollen Glauben, weil ja nach dessen eigenem Bericht „einige" an der Ungiltigkeit der Ketzertaufe „gezweifelt" haben (ep. 75, 7: cum a quibusdam de ista re dubitaretur). Dass kurz vor ep. 75 neue Concilien in der Ketzertauffrage stattgefunden, erzählt Firmilian nicht, doch dürfte auf den Synoden des Jahres 255 (nach Aussage Firmilians fanden „jährlich" Synoden statt, c. 4 necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus) auch die Ketzertauffrage besprochen worden sein. Allerdings wird noch keine allgemeine Synode nach Art der von Iconium stattgefunden haben; auch scheint Firmilian erst die Argumente gegen die röm. Praxis aus Cyprians Briefen begierig sich anzueignen, ein Beweis, dass ein grosser gemeinsamer Meinungsaustausch aller gefeierten Bischöfe des Ostens noch nicht stattgehabt hatte.

Von den Africanern sagt Firmilian, sie hätten die falsche alte Gewohnheit glücklicherweise „verlassen", und bestätigt damit, dass die afrikanische Praxis, welche übrigens von der Metropole Rom übernommen worden war, früher identisch mit der römischen gewesen war. Aber auch Cyprian selbst weiss, dass die Ketzertaufe erst seit Agrippinus in Africa als ungiltig betrachtet worden sei (ep. 73, 3; 70, 1 und 3 non nova, . . sed iam pridem, . . adque exinde).

[4]) Vgl. noch ep. 75, 24: «nisi quod imperitos etiam animosos adque iracundos esse manifestum est, dum per inopiam consilii et sermonis ad iracundiam facile vertantur . . . lites enim et dissensiones quantas parasti per ecclesias totius mundi? peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti; quando te a tot gregribus scidisti? excidisti enim te ipsum, noli te fallere. dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti; c. 2: (angeli) contristantur, quando vident diversas quorundam mentes et scissas voluntates, quasi non tantum unum et eundem Deum simul invocent, sed separatis et divisis ab invicem nec confabulatio iam possit esse aut sermo communis. nisi quod nos gratiam referre Stephano in isto possumus . . . .

[5]) Damit wäre zunächst «vario discordiae genere» gut erklärt. Fechtrup (S. 230 ff.) berücksichtigt «vario genere» gar nicht. Ernst (Ztschrft. f. kath. Theol. 1894 S. 231) findet die Verschiedenheit der «discordia» darin, dass Stephan den Africanern die Excommunication androhte und thatsächlich durch Zurückweisung der Bischöfe (ep. 75, 25) versagte, den Asiaten aber nur androhte. Doch erscheint uns diese Deutung unnatürlich und gezwungen. Aber auch die Worte «mado cum orientalibus, modo cum vobis» sind am natürlichsten durch die Annahme gedeutet, Stephan habe zuerst mit den Orientalen und dann erst mit den Africanern den Frieden gebrochen.

[6]) Ep. 75, 4: «lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per paenitentiam medella quaeratur, non quasi a nobis remissam peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intellegentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur». Der Sinn dieser Worte dürfte folgender sein: Die Orientalen nehmen die „Gefallenen" nicht voll und ganz in die Kirche auf, wohl selbst in Todesgefahr nicht (da nichts hiervon erzählt wird), sondern lassen dieselben büssen und von Gott selbst etwaige Verzeihung sich verschaffen. Damit

standen die Orientalen, namentlich Firmilian, auf gleicher Stufe mit Marcianus von Arles. Dadurch befand sich aber Firmilian im Gegensatz zu Cyprian. [Er schiebt deshalb nur ganz flüchtig die Nachricht von der Praxis gegen die Gefallenen ein!] Thatsächlich hätte ihm ziemlich dasselbe gegolten, was Cyprian in ep. 68 gegen Marcianus bemerkt hatte.

[7]) Ep. 75, 22: «Nos etiam illos, quos hi, qui prius in ecclesia catholica episcopi fuerant et postmodum sibi potestatem clericae ordinationis adsumentes baptizaverant, pro non baptizatis iudicavimus». Hiernach ging der Rigorismus der Orientalen und ihre Verwerfung der Ketzertaufe so weit, als nur irgend möglich war, und zwar geschah es auf Concilsbeschluss hin. So weit ging wohl nicht einmal Cyprian, welcher die Taufe der Schismatiker verwarf, aber die Taufe solcher, die widerrechtlich die Taufspendung sich herausnahmen, ohne excommuniciert zu sein, anerkannt hätte.

[8]) Dazu gehörten ausser Marcianus (ep. 68) und Antonianus (ep. 55) namentlich Firmilian, Helenus, Theoctistes aus Palästina (vielleicht Nachfolger des Mazabanus, Bischof von Jerusalem), s. Euseb. h. e. VI, 39.

[9]) Nicht alle Orientalen waren Rigoristen und gleicher Ansicht, weil Dionysius v. Alexandrien (Euseb. h. e. VII, 5) erzählt, die Orientalen seien uneinig gewesen, jetzt aber in Frieden geeint.

[10]) Nach dem Zeugnis des Eusebius (h. e. VII, 5) wollte Stephanus auch über die Orientalen, namentl. Firmilian und Helenus, die Excommunication deswegen verhängen, weil dieselben die Ketzertaufe verwarfen. Aber Eusebius, der übrigens den Brief Stephans selbst nicht eingesehen hat, sondern nach einem an Sixtus gerichteten Briefe des Dionysius v. Alexandrien referiert, erzählt nicht, wann diese Excommunicationsandrohung gegen die Orientalen erlassen worden ist. Gesetzt nun, den letzteren wäre bereits zur Zeit der ep. 75 wegen ihrer Stellung zur Ketzertaufe der Bann angedroht worden, so konnte Firmilian dennoch an den früher von Stephan geltendgemachten Grund zur Excommunication (resp. discordia) erinnern (darum «vario discordiae genere»). Die früher, wegen des Rigorismus wider die «lapsi» und Kleriker, verhängte oder doch angedrohte Excommunication mochte von Stephan inzwischen stillschweigend zurückgenommen worden sein, so dass derselbe nach der Excommunication der Africaner und nach Kenntnisnahme von der oriental. Taufpraxis an Dionysius schreiben konnte, er werde „auch gegen Firmilian und Helenus und andere (wieder, und zwar diesmal wegen ihrer Stellung zur Ketzertaufe) den Bann verhängen“ (sese ob eam causam ab illorum communione discessurum, quod haereticos baptizarent).

[11]) Wir wissen, was in diesem Briefe des Dionysius an Stephan gestanden hat. 1. Dionys. schrieb über die Ketzertaufe sehr ausführlich (*πλεῖστα δὴ περὶ τούτου διὰ γραμμάτων ὁμιλήσας*, c. 4). 2. Zum Schlusse (*τελευτῶν*) meldete D. (vielleicht soll es heissen „erinnerte“ — *δηλοῖ*), dass „endlich“ (*ἄρα*) nach Beendigung der Verfolgung alle Kirchen die Neuheit des Novatus verworfen und unter einander Frieden geschlossen hätten (c. 4: *αἱ πανταχόσε Ἐκκλησίαι*) — letzteres „mit grosser Freude“ (c. 5). — Dionys. berichtet gewiss nur über den Osten, speciell über Asien. Unter den dortigen Bischöfen herrschte nicht dieselbe Meinung über Novatian und dessen Rigorismus. Ob Arabien gegen Cornelius war, ist zweifelhaft; es erhielt nämlich von letzterem Geldunterstützung für die Gefangenen (Euseb. h. e. VI, 42). Der Friede mag geschlossen worden sein im J. 254 auf denselben Synoden, auf welchen Stephan, der jetzt, „nach der Verfolgung“, allgemein anerkannt wurde, seine Forderungen betreffs der «lapsi» und Kleriker vorlegte; nach Verwerfung derselben durch einige Provinzen, insbesondere durch Firmilian (vgl. ep. 75, 4 und 22), schritt er gegen dieselben ein. 3. Dionysius riet — was übrigens die Erinnerung an den unter den Asiaten geschlossenen Frieden schon an sich nahelegt — ausdrücklich zur Duldung der entgegengesetzten

Praxis (bezüglich der Ketzertaufe) im Orient. Dionysius erzählte hiervon in seinem 2. Brief an Sixtus; er habe Stephan flehentlich (rogans atque obtestans) vom Bannesdekret abhalten wollen (c. 5 Schluss) und dagegen geltend gemacht, dass die Praxis der Orientalen von zahlreichen Concilien beschlossen worden sei. Vgl. den 3. Brief — an Philemon — c. 7: illud praeterea didici, non ab Afris solis hunc morem nunc primum invectum fuisse, sed et multo antea, superiorum episcoporum temporibus in ecclesiis populosissimis et in conciliis fratrum apud Iconium et Synnada et apud alios plurimos idem sancitum fuisse. [Warum Firmilian die Synode zu Synnada nicht erwähnt, weiss man nicht; ebensowenig, wann die Synode stattgehabt hat. Man nimmt an, sie sei „ungefähr um dieselbe Zeit", wie das Concil zu Iconium abgehalten worden (Benson S. 340)].

[12]) Der von Eusebius eingesehene Brief an Sixtus war mehr ein Begleitschreiben für andere gleichzeitig geschickte Briefe, da in demselben 1. über den Verlauf des Streits mit Stephan, 2. über andere Briefe (c. 5), 3. über andere Sachen (c. 6) berichtet wurde. Die eigentlichen sachlichen Erwägungen zur Ketzertauffrage waren wohl in einem besonderen, verloren gegangenen Schreiben an Sixtus enthalten, oder in den beigelegten Briefen an Philemon und Dionysius (s. die zwei nächsten Anmerkungen).

[13]) Der Brief an Philemon ging zugleich mit dem an Sixtus ab. Dionys. v. Alex. schreibt nämlich in dem Briefe an Sixtus (c. 5 Schluss): «Sed et charissimis, inquit, fratribus et compresbyteris nostris Dionysio et Philemoni, qui prius idem cum Stephano senserant deque iisdem rebus ad me scripserant, antea quidem breviter, nunc vero pluribus verbis scripsi»; vgl. c. 7: rursus hac quaestione abunde ventilata. — Demnach schrieb Dionys. v. Alex. an Philemon und Dionysius das erste Mal unter Stephanus und legte diese seine Briefe jedenfalls seinem Briefe an Stephan bei; von diesen drei Briefen lagen die ersten, an Philemon und Dionysius, dem Eusebius nicht mehr vor. Dionysius v. Alexandrien versuchte Philemon von seiner Meinung bezüglich der Ketzertaufe abzubringen, wenigstens aber zur Toleranz gegen abweichende Ansichten zu bewegen. Er meint, solche, die in der Kirche getauft, dann zur Häresie übergetreten, aber nachher wieder zurückgekehrt seien, dürften nicht getauft werden; dieses sei feste Regel, auch in Alexandrien seit Heraclas (Vorgänger des Dionysius); aber im übrigen habe er durch das Eindringen in die Gewohnheiten der Häretiker diese mehr und mehr zu verabscheuen angefangen (c. 7). Ferner legt der Ausdruck «qui prius idem cum Stephano senserant — συμψήφοις πρότερον Στεφάνῳ» (c. 5) nahe, dass Philemon und Dionysius nach dem Tode Stephans dessen Ansicht über die Ketzertaufe nicht mehr ganz geteilt haben.

[14]) Vgl. c. 5 Schluss; s. auch die letzte Anm. — Dionys. v. Alexandrien scheint in seinem Briefe an den Presbyter Dionysius sogar gewisse Bedenken über die Giltigkeit der von Novatianern erteilten Taufe ausgesprochen haben; s. c. 8.

[15]) Dionysius legt Sixtus einen Fall vor: Ein von Häretikern getaufter Christ, der lange Jahre bereits in der Kirche zugebracht hat, berichtet, dass er falsch, auf eine in der Kirche nicht geübte Weise, die Taufe erhalten habe, und verlangt jetzt, wiedergetauft zu werden. Dionysius möchte den Betreffenden nicht wiedertaufen, da der öftere Empfang der anderen Sacramente unmöglich ungiltig und wirkungslos gewesen sein könne (c. 9); trotzdem fragt er um Rat; ein Beweis, dass er die Ketzertaufe nur mit Zweifeln und Bedenken anzuerkennen bereit war. — Ob dieser Brief gleichfalls mit denjenigen an Philemon und Dionysius und dem 2. (an Sixtus gesandten; s. o. Anm. 12) abgeschickt worden, oder später entstanden ist, muss unentschieden bleiben (vgl. auch c. 7).

[16]) Ob auch dieser Brief dem 2. (an Sixtus gerichteten) Briefe (s. Anm. 12; c. 5) beigelegt worden ist, ist nicht sicher, doch wahrscheinlich. Ja, gerade dieser Brief des „Dionysius und seiner Kirche" an „Sixtus und seine

Kirche“ mag die eigentliche sachliche Abhandlung über die Ketzertaufe gewesen sein. — So hätte Dionys. v. Alex. auf einmal folgende Briefe nach Rom gesandt, einen an Sixtus (= Begleitschreiben für andere Briefe), einen an Philemon, einen an Dionysius, einen „an Sixtus und die Gemeinde“; vielleicht auch noch einen dritten an Sixtus gerichteten Brief (s. Anm. 15).

17) Riess (Stimmen aus Maria Laach 1874 S. 348) deutet *πρῶτος* = der „vorderste seiner Zeitgenossen“, im Sinne von „der angesehenste“. Er schlägt diese Übersetzung des *πρῶτος* deshalb vor, um den Widerspruch zu heben, welcher zwischen Eusebius VII, 4 und ep. 75, 25: modo cum orientalibus, modo vobiscum (cum Afris) pacem rumpentem zu liegen scheint. Aber diese Deutung des *πρῶτος* ist sicher falsch, denn sie ist 1. gezwungen, 2. den Thatsachen widersprechend. Eusebius hat nämlich sicher nicht Cyprian als den angesehensten Mann seiner Zeit betrachtet, sondern Dionysius v. Alexandrien, den er in seiner Kirchengeschichte wörtlich und ausführlich citiert und im prooemium ad lib. VII. *ὁ μέγας Ἀλεξανδρείων ἐπίσκοπος Διονύσιος* nennt.

18) Eusebius berichtet über den 2. Brief (an Sixtus) in c. 5 also: «*Τούτῳ (Ξύστῳ) δευτέραν ὁ Διονύσιος Περὶ βαπτίσματος χαράξας ἐπιστολὴν ὁμοῦ τὴν Στεφάνου καὶ τῶν ἐπισκόπων γνώμην τε καὶ κρίσιν δηλοῖ, περὶ τοῦ Στεφάνου λέγων ταῦτα· «Ἐπεστάλκει μεν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ . . . ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικούς, φησιν, ἀναβαπτίζουσι· καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος* . .». Der Abschnitt «*Ἐπεστάλκει μὲν οὖν*» (bis zum Kolon) ist nicht ein Einschiebsel des Eusebius, sondern ein direktes Citat aus Dionysius, der die citierte Stelle selbst als Nebenbemerkung geschrieben hat (vgl. *ἐπεστάλκει μὲν; φησὶν; πρότερον* = ein beliebter Ausdruck des Dionysius, s. den Schluss des c. 5.) Danach schrieb Stephan, nachdem er bereits mit anderen (den Africanern) gestritten hatte, er wolle jetzt „auch“ mit den Orientalen den Frieden brechen. Es bleibt nur im Zweifel, ob Stephan die Orientalen erst „warnen“ *(οὐδὲ κοινωνήσων)*, oder bereits die sicher geplante Excommunication mitteilen wollte. Benson (S. 354) scheint das erstere anzunehmen.

19) Stephan gab wohl auch deshalb nicht nach, weil selbst Dionysius ein der Sache nach allzu grosses Entgegenkommen der Praxis der Africaner und Orientalen bekundete (s. o. Anm. 11, 3).

20) Stephan ignorierte offenbar die Beschlüsse unter Agrippinus.

21) Das Gesagte zeigt, dass ep. 75, 25 und Euseb. h. e. VII, 5 mit einander wohl vereinbar sind und dass Eusebius das bestätigt, was aus ep. 75 teils mit Sicherheit teils mit Wahrscheinlichkeit sich erheben lässt.

22) Vgl. «Ad Novatianum» (sehr wahrscheinlich von Cornelius stammend, s. u. Kap. V. § 1), c. 3: sacramentum baptismatis soli ecclesiae celebrare permissum; Euseb. h. e. VI, 43). Cornelius erzählt über Novatian: «in morbum gravissimum collapsus, dum iamiamque moriturus creditur, in ipso in quo iacebat lectulo perfusus, baptismum suscepit, si tamen huiuscemodi baptismum suscepisse dicendus est . .» (in ep. 69 bekämpft Cyprian, wie gezeigt worden, eine ähnliche geringachtende Meinung von der Perfusionstaufe der «clinici», s. o. S. 110 f. Corn. verdächtigt wohl nicht die Perfusionstaufe als solche, sondern die Perfusionstaufe Novatians).

23) Ep. 67, 6: frustra tales (die sich der „Idololatrie“ „und anderer schwerer Verbrechen schuldig gemacht haben“) episcopatum sibi usurpare conantur, . . . maxime cum iam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius collega noster, sacerdos pacificus ac iustus . . . decreverit, eiusmodi homines ad paenitentiam quidem

agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri adque sacerdotali honore prohiberi; vgl. unt. bei ep. 67 Anm. 4; o. S. 93 Anm. 1.

[24]) Vgl. Euseb. h. e. VII, 5 συμψήφοις πρότερον Στεφάνῳ γενομένοις.

[25]) Vgl. Euseb. h. e. VII, 5.

[26]) Z. B. als die afrikanischen Bischöfe nach Rom kamen und «commune colloquium» verlangten (ep. 75, 25).

[27]) Wir nehmen als wahrscheinlich an, dass Stephan, der ein Nachgeben seitens der Orientalen für ausgeschlossen hielt, sich mit den letzteren in Unterhandlungen nicht einliess, sondern etwa Juni 255 das Bannschreiben (an Firmilian, Helenus u. a.) erliess und hiervon Dionysius von Alexandrien in Kenntnis setzte (s. o. Anm. 18).

[28]) Dass Dionysius direkt mit Cyprian conferiert und correspondiert habe, lässt sich weder beweisen, noch mit Gewissheit leugnen.

Ep. 67 (Cyprianus, Caecilius etc. — zusammen 37 Bischöfe — Felici presbytero et plebibus consistentibus ad legionem et Asturicae item Aelio diacono et plebi Emeritae consistentibus fratribus in Domino s.).

Die Beziehungen des Metropoliten von Africa zu Stephan waren fast von Anfang an, seitdem letzterer die römische «cathedra» bestiegen hatte, gespannt. Der Grund hierfür war die Abweichung der Anschauungen und Ideeen bezüglich mehrerer Punkte. Dieser Mangel an Übereinstimmung stellte sich wohl bereits bei Gelegenheit der ep. 68 heraus (s. o. S. 93 Anm. 3: Cyprian sendet verhältnismässig spät die vor ep. 72 entstandenen Briefe an Stephan; S. 93 Anm. 1: Stephan degradiert im Gegensatz zu Cyprian sündhafte Kleriker nicht); er tritt voll zu Tage im Verlaufe des Ketzertaufstreits, bis er sich zum völligen Bruch der Kirchengemeinschaft steigert. In dem Streite mit Stephan blieb nun Cyprian nicht ohne Bundesgenossen; im Gegenteil, es gelang ihm durch die Vorzüge seines Geistes und die Wucht der Dialektik nicht nur fast ganz Africa um sich zu scharen, sondern auch in entfernten Provinzen Lob und Ansehen zu ernten.

Sein Einfluss reichte selbst nach dem fernsten Westen hin. Letzteres bezeugt der berühmte und namentlich wegen seiner Bedeutung für den Primat vielbesprochene 67. Brief, welchen Cyprian und sechsunddreissig andere Bischöfe an einen Presbyter Felix sowie die Gemeinden (plebibus) «ad legionem et Asturicae» und an den Diakon Aelius sowie die Gemeinde zu Emerita — in Spanien senden.

Ep. 67 wurde, wie aus dem Briefe selbst zu ersehen ist, durch folgende Vorgänge veranlasst. Zwei (spanische) Bischöfe, Basilides und Martialis, hatten sich „der Idololatrie und anderer schwerer Verbrechen“ schuldig gemacht [1]). Basilides bekannte selbst, Gott (in einer Krankheit) gelästert

zu haben, bereute und wollte zufrieden sein, wenn er als Laie den Kirchenfrieden erhielte (c. 6, vgl. c. 5). Darauf wurde an seine (des Basilides) Stelle Sabinus regelrecht, in Gegenwart von Bischöfen und der Gemeinde, gewählt und ordiniert [2]). Auch Martialis wurde abgesetzt [3]). Beide, Basilides, der sich bald anders besann, und Martialis, wandten sich nach Rom — Basilides ging persönlich hin, vielleicht that Martialis ein Gleiches — und appellierten an Stephan (c. 5). Der Papst erkannte sie als Bischöfe an [4]), woraufhin sie wohl auch von fast allen spanischen Bischöfen anerkannt wurden [5]). Mit der Entscheidung Stephans waren aber das Volk und der Klerus der betreffenden Gemeinden unzufrieden [6]) und schickten zwei Bischöfe, Felix und den neuordinierten Sabinus persönlich nebst einem Briefe eines anderen Bischof Felix an Cyprian mit der Bitte um Rat und Beistand (desiderastis rescribi ad haec vobis et iustam pariter ac necessariam sollicitudinem vestram vel solacio vel auxilio nostrae sententiae sublevari c. 1).

Daraufhin versammeln sich in Karthago siebenunddreissig Bischöfe [7]) und sprechen sich mit aller Entschiedenheit gegen Stephan und dessen Anerkennung der beiden degradierten Bischöfe Basilides und Martialis aus. Sie argumentieren u. a. also: „Göttliche Gebote“ hinderten die Anstellung und Duldung unwürdiger Kleriker (c. 1); durch „göttliche Autorität“ (c. 4) und gemäss „göttlicher und apostolischer Observanz“ (c. 5) seien besondere Vorkehrungen für die Wahl würdiger Priester geboten und „fast überall“ (fere per provincias universas c. 5) üblich. Diese Wahl fände statt in Gegenwart von Nachbarbischöfen und namentlich auch in Gegenwart der Gemeinde, welche dem Kandidaten das Führungszeugnis ausstelle (c. 4; vgl. c. 5) und „selbst die grösste Gewalt besitze, sowohl würdige Priester zu wählen, als auch unwürdige abzuschlagen“ (c. 3). Darum hälfe keine menschliche Rücksicht (nec persona in eiusdem rebus accipi aut aliquid cuiquam largiri potest humana indulgentia c. 2) und sei das Volk (nebst allen, welche Unwürdigen sich anschlössen) teilhaftig der Schuld der betreffenden unwürdigen Kleriker (c. 3 und 9). — Darum werden die Adressaten gelobt und ermahnt, ja nichts mit den abgesetzten Bischöfen gemein zu haben: «quantum possumus adhortamur litteris nostris, ne vos cum profanis et maculatis sacerdotibus communicatione sacrilega misceatis, sed integram et sinceram fidei vestrae firmitatem religioso timore servetis» (c. 9).

Abweichend von allen übrigen Erklärern setzen wir die Entstehung des 67. Briefes nicht in den Anfang der Regierung Stephans, sondern in die Zeit nach dem Bruche

der Kirchengemeinschaft. Der Brief zeigt nämlich deutliche Spuren davon, dass der Frieden zwischen Rom und Africa nicht mehr besteht. Spanische Bischöfe und Gemeinden wenden sich, nachdem Rom gegen sie entschieden, an Cyprian und die afrikanischen Bischöfe; diese wiederum muntern die Spanier auf, Stephan nicht zu gehorchen, sondern den abgesetzten Bischöfen, welchen der Papst wieder Halt gewährt, sich zu widersetzen. Dies alles geschieht, ohne dass der römische Bischof — wie es einst zur Zeit des 68. Briefes sich zugetragen — zuvor angegangen oder eine Änderung des gefassten Beschlusses von demselben erwartet wird [8]). Cyprian spricht ferner mit einem offenbaren Seitenhieb auf Stephan von dessen Vorgänger Cornelius als von einem «sacerdos pacificus et iustus» (c. 6); er sieht das Weltende nahen, weil «apud quosdam aut lubrica fides nutat aut Dei timor irreligiosus vaccillat aut pacifica concordia non perseverat» (c. 7). Gegen solche ruft er aus: «viderint vel praevaricatorum numerus vel proditorum, qui nunc in ecclesia contra ecclesiam surgere et fidem ac veritatem labefactare coeperunt» (c. 8). Er kennt in der Kirche auf der einen Seite einen allgemeinen Ruin, auf der anderen Seite nur noch einen Teil von Bischöfen [9]), die einem Mattathias, einem Elias nacheifernd noch unerschrocken für Wahrheit und Recht eintreten: «Non sic tamen, quasi novissimis temporibus in ecclesia Dei aut evangelicus vigor cecidit aut Christianae virtutis aut fidei robur elanguit, ut non supersit portio sacerdotum, quae minime ad has rerum ruinas et fidei naufragia succumbat . .» (c. 8). Zu den Pflichtvergessenen gehört auch Stephan (c. 5 und 9).

Der 67. Brief ist nicht von der Herbstsynode 254 [10]), ebensowenig von der Frühlingssynode 255 [11]), noch weniger von der Herbstsynode 255 [12]) abgeschickt, sondern im Frühling oder Herbst 256 entstanden [13]).

---

[1]) Ep. 67, 1: libellis idololatriae commaculatos et nefandorum facinorum conscientia vinctos. — In c. 6 werden die Verbrechen, so wie sie Cyprian berichtet worden sind (sicut scribitis, fratres dilectissimi, et ut Felix et Sabinus collegae nostri adserunt, utque alius Felix de Caesaraugusta fidei cultor ac defensor veritatis litteris suis significat) näher aufgezählt. Danach haben beide sich einen «libellus» ausstellen lassen — jedenfalls in der Verfolgung, wahrscheinlich der Gallus'schen; ferner hat Basilides in einer Krankheit Gott gelästert, Martialis aber «in collegio» lange unanständig geschmaust und seinen Sohn «in eodem collegio» nach Art der Heiden im heidnischen Grabe bestattet. — Martialis wird die Seelsorge über eine römische Legion ausgeübt und dem Officiercasino angehört und alles mitgemacht haben. Als ihn nun bei einem öffentlichen Verhör ein hoher Militär zur Rechenschaft zog (apud procuratorem ducenarium actis etiam plublice habitis), da erklärte er, geopfert zu haben, und verleugnete Christus (obtemperasse se idololatriae et Christum negasse contestatus). Er beging alle genannten Sünden bereits

als Bischof. Denn Cyprian sagt nicht, er sei ein unwürdiger Bischofsamtscandidat gewesen; er spricht nur davon, dass er wegen seiner Verbrechen das Bischofsamt nicht länger bekleiden dürfe (c. 5 episcopatum tenere non debeat).

[2]) Ep. 67, 5: ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant, quique de eo ad vos litteras fecerant, iudicio episcopatus ei (Sabino) deferretur et manus ei in locum Basilidis inponeretur.

[3]) Ob ein Nachfolger gewählt wurde, ob dies der in c. 1 genannte Felix, welcher mit Sabinus nach Africa kommt (c. 1), gewesen ist, steht nicht fest; aber wahrscheinlich hat nach Absetzung des Martialis eine regelrechte Wahl und die Ordination eines Nachfolgers nicht stattgefunden, da nur von der Wahl des Sabinus (an Stelle des Basilides) (c. 6; vgl. c. 5) erzählt wird.

[4]) Ep. 67, 5: Basilides ... Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit, ut exambiret reponi se iniuste in episcopatum, de quo fuerat iure depositus. hoc eo pertinet, ut Basilidis non tam abolita sint, quam cumulata delicta, ut ad superiora peccata eius etiam fallaciae et circumventionis crimen accesserit. neque enim tam culpandus est ille, cui neglegenter obreptum est, quam hic execrandus, qui fraudulenter obrepsit . . . sed nec Martiali potest profuisse fallacia. — Stephan mag sich „getäuscht" haben bezüglich einiger Fehler und deren Grösse, aber zugleich wird seine Idee, reumütige Kleriker dürften nicht lebenslänglich abgesetzt werden (vgl. S. 93 Anm. 1), mitgesprochen haben. Cyprian nennt, gewiss nicht ohne Seitenhieb auf Stephan, Cornelius einen «sacerdos pacificus et iustus» (c. 6), wirft Stephan vor, er habe «neglegenter» sich täuschen lassen (c. 5), spricht (c. 9) von Bischöfen, «qui deificam disciplinam neglegandam putant» «et temere communicent». Schon diese (citierten) Äusserungen zeigen, dass Cyprian nicht ernstlich daran glaubte, der röm. Bischof habe sich nur täuschen lassen. Aber konnte denn Cyprian in Africa den wahren Sachverhalt zuverlässiger erfahren, als Stephan in Rom?! Lag auch Spanien „weit" von Rom entfernt (c. 5), so lag ja auch Karthago nicht viel näher. Auch Ritschl (S. 111) glaubt nicht an die Aufrichtigkeit Cyprians, wenn letzterer Stephan damit entschuldigt, dass er „wegen der grossen Entfernung" sich habe „täuschen" lassen, da doch „der Verkehr von Gemeinden verschiedener Provinzen mit einander — so meint Ritschl ganz richtig — durch Rom vermittelt zu werden pflegte". Cyprian wird vielmehr durch die These von der „Täuschung" das grosse Gewicht der Entscheidung Stephans auf jede Weise haben abschwächen wollen. [Stephan aber dürfte allerdings die Verbrechen, welche nach Cyprian die Absetzung der beiden Bischöfe verlangten, nicht in dem von letzterem dargestellten Umfang für zutreffend gehalten und auch deshalb nicht als hinreichenden Grund zur Absetzung angesehen haben. Vielmehr wird er die Ausstellung eines «libellus» entschuldigt oder gar mit Recht für nicht zutreffend und unwahr gehalten haben. Basilides hatte nämlich nur zugegeben, „Gott gelästert zu haben"; er hätte aber auch das erste, sich eines «libellus» bedient zu haben, eingestanden, wenn es thatsächlich geschehen war. Somit wird vielmehr Cyprian selbst sich haben teilweise „täuschen" lassen und ein über Martialis fälschlich verbreitetes Gerücht für wahr gehalten haben].

[5]) Cyprian erzählt zwar, mehrere Bischöfe seien bei der Ordination des Sabinus anwesend gewesen, und andere hätten brieflich ihre Zustimmung zur erfolgten Ordination erteilt (c. 5); aber an ihn (Cypr.) wenden sich doch nur zwei Bischöfe, vielleicht gar nur einer. Er erzählt nämlich von zwei Bischöfen, Felix und Sabinus, die zu ihm gekommen seien (c. 1 u. 6), ferner von zwei Briefen der beiden Gemeinden, derer Bischöfe abgesetzt worden waren (c. 1 u. c. 6) und dem Briefe eines Felix aus Caesaraugusta, welchen er (Cypr.) erhalten habe. Ist nun jener Felix, welcher mit Sabinus nach Karthago kommt, selbst Nachfolger des Martialis (wie Sabinus derjenige des Basilides war c. 5), so hätte von den älteren spanischen Bischöfen Felix von

Cäsarea als einziger sich für die beiden von Stephan verworfenen Bischöfe bei Cyprian verwandt. Vgl. o. Anm. 3.

[6]) Bei der Wahl des Sabinus war nach Auffassung Cyprians «universa fraternitas» zugegen (c. 5); daraus lässt sich schliessen, dass auch nach Entscheidung des römischen Bischofs die ganze Gemeinde zu Sabinus hielt und gegen Basilides war.

[7]) Ep. 67, 1: Cum in unum convenissemus, legimus litteras vestras. Ob diese Synode eine ausserordentliche — etwa eine Herbstsynode, oder ein regelmässiges Frühlingsconcil gewesen, lässt sich schwer entscheiden. «Cum in unum convenissemus» spricht für eine ausserordentliche Synode, doch nicht mit überzeugender (gleicher) Kraft, wie z. B. ep. 72, 1: necesse habuimus — cogere et celebrare concilium; anderseits ist wahrscheinlich, dass die Spanier zur Zeit des Frühlingsconcils in Africa erschienen sind.

[8]) Ritschl (S. 113) sagt: „Cyprian scheint dieses offen gegen den Willen Stephans gethan und sich nicht noch vorher an diesen gewandt zu haben". Ritschl sieht in diesem Umstand und in einzelnen Worten „eine erhebliche Spannung zwischen Stephan und Cyprian".

[9]) Dieser Bischöfe giebt es freilich nicht wenige (plurimi, c. 8); gemeint sind neben den (wenigstens 87) Africanern (vgl. Sent. episcop.) auch die Orientalen (s. ep. 75).

[10]) In diesem Falle wäre ep. 67 zugleich mit ep. 72 entstanden. Manche Scheingründe sprechen für diese Eventualität. Man vergleiche namentlich ep. 72, 1: «in quo (concilio) multa prolata adque exacta sunt»; «cum convenissemus» (ep. 67, 1) und «necesse habuimus cogere concilium» (ep. 72, 1); den Beschluss, schismatische Kleriker bei der Aufnahme in die Kirche nicht in demselben Range zu belassen (ep. 72, 2). Doch ist in ep. 72 nicht von gefallenen oder unmoralischen Bischöfen (wie in ep. 67), sondern nur von schismatischen Klerikern (Priestern und Diakonen) die Rede, was die Gleichzeitigkeit des 67. und 72. Briefes unwahrscheinlich macht. Man konnte ferner zur Zeit der ep. 72 noch nicht mit Grund von «portio sacerdotum» sprechen, welche einem Elias und Mattathias zu vergleichen seien; auch erwartete Cypr. zu dieser Zeit noch nicht so lebhaft das Weltende.

[11]) Dann hätten die afrikanischen Bischöfe, welche nach Rom abgesandt wurden, auch ep. 67 Stephan überbracht, und dieser hätte einen verstärkten Grund gehabt, dieselben schroff abzuweisen. Doch würde Cyprian, wenn die spanische Angelegenheit auf der Frühlingssynode 255 verhandelt worden wäre, dieselbe ohne Zweifel zuerst Stephan durch die Bischöfe haben vorlegen lassen, ehe er seinen „Rat" in ep. 67 erteilt hätte; er hätte den „getäuschten" Stephanus zuvor aufgeklärt.

[12]) Weil an der Herbstsynode 87 Bischöfe teilgenommen haben, während ep. 67 nur von 37 Bischöfen unterschrieben worden ist, so müsste man, um die These zu halten, dass ep. 67 von derselben Synode stamme wie Sent. episcop., einen Erklärungsgrund ausfindig machen, warum nicht alle 87 Bischöfe, sondern nur 37 den 67. Brief unterzeichnet haben. Ritschl (S. 119) nimmt an, „dass sich zur Erledigung des Hauptgegenstandes die Bischöfe erst allmählich zusammenfanden", und dass ep. 67 noch vor der Plenarsitzung entstand. Eine solche Erklärung genügt uns nicht, sondern erscheint als geradezu willkürlich. Man könnte vielleicht noch folgende Möglichkeit in Erwägung ziehen: Nicht alle von den 87 Bischöfen der drei afrikanischen Provinzen mögen gleich Cyprian für die Absetzung von Bischöfen und Klerikern, die schwer gesündigt hatten, gewesen sein, und dürften darum etwa nur die Bischöfe aus Africa proconsularis die Entscheidung gegen Stephan an die Spanier (ep. 67) erlassen haben. Doch erscheint uns auch diese letzte Möglichkeit als rein problematisch und sehr unwahrscheinlich. Ritschl glaubt seine Annahme durch positive Gründe stützen zu können. Er sagt (S. 118): „Die 37 Bischöfe, welche in der Überschrift des 67. Briefes stehen, sind sämtlich unter den 87 Bischöfen wiederzufinden. Dass diese

Übereinstimmung nicht zufällig oder bedeutungslos ist, ermesse man daran dass von den 31 afrikanischen Bischöfen, welche $1^1/_4$ Jahr vorher von dem ersten Concil an die numidischen Kollegen den 70. Brief geschrieben haben, unter den 87 Bischöfen, deren Sententiae wir besitzen, sechs nicht zu finden sind." [Eine Zusammenstellung der Listen der Concilsteilnehmer s. Benson S. 569 ff.]. Man kann indess unseres Erachtens die von Ritschl urgierten Thatsachen in folgender Weise erklären: Weil ep. 67 nach dem Excommunicationsdekret Stephans geschrieben ist, und zwar bald nach Sent. episcop., so nahmen an dem Concil, welches in der spanischen Angelegenheit gegen Stephan entschied, nur ausgesprochene und entschiedene Gegner des römischen Bischofs teil, Bischöfe, welche auf der grossen Septembersynode ihren festen Entschluss, Stephan in Sachen der Ketzertaufe zu trotzen, feierlich ausgesprochen hatten. Dagegen mochten von den 31 afrikanischen Bischöfen, welche längere Zeit vor Sent. episcop., als man noch keineswegs an einen ernstlichen Conflikt mit Stephan dachte, ep. 70 geschrieben haben, nach dem Dekret des röm. Bischofs einige nicht mehr am Leben gewesen sein, oder gegen die Veranstaltungen Cyprians sich ablehnend verhalten.

[13]) Eine Schwierigkeit gegen ein so spätes Ansetzen des 67. Briefes könnte vielleicht erhoben werden: Warum wenden sich die Spanier an Cyprian erst nach etwa zweijähriger Amtsthätigkeit Stephans, da doch anzunehmen ist, dass die beiden abgesetzten Bischöfe zu Anfang des Episcopats des neuen römischen Bischofs an diesen appelliert haben? Wir sagen: Gesetzt, die abgesetzten Bischöfe wandten sich an Stephan bereits 254 (Sommer oder Herbst) und nahmen ihre frühere Amtsthätigkeit unter Einwilligung des Papstes im Herbst 254 wieder auf, so werden die unzufriedenen Gemeinden zunächst in Rom von neuem ihre Beschwerden vorgetragen haben; die Verhandlungen mochten, da Stephan vielleicht absichtlich dieselben in die Länge zog, etwa ein volles Jahr, bis Sommer oder Herbst 255, dauern; dann erst baten die enttäuschten Gemeinden, zumal da sie von dem grossen Oppositionsconcil vernommen, den Bischof von Karthago im Verlauf des Winters 255 um „Rat" und Beistand. Doch man kann ruhig annehmen, dass die beiden abgesetzten spanischen Bischöfe nicht unmittelbar nach der Wahl Stephans diesen angegangen haben, sondern erst später, etwa im Herbst des Jahres 254 oder im Frühling des Jahres 255, als sie von den Grundsätzen, welche der neue Papst im Gegensatz zu seinen Vorgängern vertrat, Kunde erhalten hatte.

Beurteilung abweichender Darstellungen des Ketzertaufstreits.

Die Zeit des Papstes Stephanus wird von anderen Erklärern anders dargestellt, als es soeben hier geschehen ist; und zwar gilt dies teilweise von der Reihenfolge der betreffenden Briefe und Schriften, aber in viel grösserem Umfang von dem Verlauf des Ketzertaufstreits.

Grisar [1]) und **Ernst** [2]) stellen den Ketzertaufstreit im wesentlichen also dar: Vor ep. 72 fallen der Reihe nach ep. 69, ep. 70 und ep. 71. Alle diese Briefe nehmen Rücksicht lediglich auf afrikanische Verhältnisse und Bischöfe, nicht auf Stephan. Desgleichen ist auch ep. 72 eine einfache Anzeige von einem ausschliesslich gegen afrikanische Bischöfe und Zustände gefassten Beschluss. Stephan antwortet nicht

sofort, weil „eine Erhebung und unbezweifelte Klarstellung der echten Tradition in den andern christlichen Gemeinden ein umsichtiges, weises und langsames Verfahren" erheische (Grisar S. 198). Darauf entsteht ep. 73, gleichfalls ausschliesslich auf Africaner Bezug nehmend [3]). Am 1. September 256, als das Dekret Stephans noch nicht in Africa eingetroffen ist (Ernst S. 481), versammelt sich die afrikanische Synode, um schlicht und einfach — zugleich mit anderen Provincialsynoden — über die Ketzertaufe Beschluss zu fassen. Man entscheidet sich für die Ungiltigkeit der Ketzertaufe, ohne sich gegen Stephan im geringsten zu ereifern (Ernst Anm. 74 und S. 484), und sendet die Akten durch Bischöfe nach Rom. Inzwischen hat Stephan sein Edikt nach Africa abgeschickt, so dass die Gesandten des Concils und die Gesandtschaft Stephans sich kreuzen (Ernst S. 486). Cyprian schreibt nach Empfang des römischen Ediktes, noch vor Rückkehr der Bischöfe, den 74. Brief [4]); Stephan hinwiederum gerät infolge der ablehnenden Stellung der Africaner in eine solche Erregtheit, dass er den bischöflichen Gesandten sogar Obdach versagt. Daraufhin schreibt Cyprian an Firmilian und erhält spät im Herbst 256 den 75. Brief. — Als „entscheidende Gründe" (Ernst S. 485) gegen die Auffassung der Septembersynode als „Oppositionsconcil" werden angegeben 1. die Thatsache, dass in ep. 74 die schroffe Abweisung der Bischöfe nicht erwähnt wird (vgl. letzte Anm.); 2. die Erscheinung, dass in der Vorrede zur Concilsabstimmung nur die Correspondenz mit Jubaian, aber kein Absagebrief Stephans erwähnt wird. Ernst ruft in Anbetracht dieser Thatsache aus (S. 493): „In der That müsste man geradezu annehmen, dass Cyprian und seine bischöflichen Kollegen im Herbst 256 zu Karthago einfach — Komödie gespielt haben".

Gegenüber diesen Ausführungen behaupten wir ein Zweifaches: 1. Die angeblich „entscheidenden Gründe" gegen die Auffassung der grossen afrikanischen Provincialsynode als Oppositionsconcil, welche Grisar und Ernst hervorheben, sind schon an sich nicht absolut beweisend; bei unserer Schilderung des Ketzertaufstreits aber verlieren sie jede Kraft — weil einerseits nach unserer Annahme ep. 74 vor Absendung der (später so schroff behandelten) Bischöfe geschrieben worden ist, andererseits aber die Nichterwähnung des Edikts Stephans, sowie das Übergehen der ganzen mit Rom geführten Correspondenz in der Vorrede zur Concilsabstimmung einen guten Grund gehabt hat (s. o. S. 122 Anm. 2). 2. Die Darstellung von Grisar und Ernst scheint uns aber deshalb absolut unhaltbar, weil sie die Gründe, welche für ein Oppositionsconcil sprechen, teils ganz ver-

kennt, teils ungebührlich abschwächt und überdies an innerer Unwahrscheinlichkeit leidet. — Weil die für ein „Oppositionsconcil“ sprechenden Gründe bereits im Verlauf der Abhandlung dargelegt worden sind, so bleibt nur die innere Unwahrscheinlichkeit der Grisar-Ernst'schen Erklärung zu erweisen.

Nach Ernst (S. 486) „kreuzten sich die afrikanische Gesandtschaft und der Brief Stephans auf dem Wege“; er begründet seine These (S. 486): „Wir können dies mit Sicherheit daraus schliessen, dass die von leidenschaftlicher Erregung gegen Stephan durchtränkte ep. 74 ad Pompeium von der Abweisung der afrikanischen Bischofsabordnung durch Stephan (so wie ep. 75, 25) nichts erwähnt, sondern sich auf die Kritik des päpstlichen Rescriptes beschränkt“. Wir sagen: Selbst in dem Falle, dass zur Zeit des 74. Briefes die unsanfte Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft Cyprian bekannt war, war es nicht auf alle Fälle notwendig, dass letzterer die Thatsache erwähnte. Pompeius mochte dieselbe schon kennen, vielleicht gar durch sie in seiner Auffassung der Ketzertaufe etwa erschüttert worden sein und deswegen die Antwort Stephans zu sehen wünschen (vgl. ep. 74, 1). Jedenfalls enthält die Annahme, die Gesandten und das Schreiben des römischen Bischofs hätten sich auf dem Wege gekreuzt, schon an sich ein starkes Mass von Unwahrscheinlichkeit. Nun kommt aber folgende Schwierigkeit hinzu: Warum ereifert sich Cyprian in ep. 74 so sehr, wenn die afrikanischen Gesandten noch nicht zurückgekehrt sind, wenn er noch nicht weiss, was Stephan nach Anhörung derselben thun will! Warum wartet er die Ankunft der Gesandten nicht ab, um zu vernehmen, was der römische Bischof denselben nachträglich gesagt und auf den Beschluss der Septembersynode geantwortet hat? Möglicherweise liess sich der Nachfolger Petri durch die Autorität eines so gewaltigen Concils, wie dies die Septembersynode war, umstimmen! — Andererseits, was Stephan selbst anbetrifft, so fragt man, wie uns scheint, mit Recht: Warum erlässt der römische Bischof sein Edikt erst zur Zeit der Septembersynode? Er erhielt doch die Akten der Frühlingssynoden des Jahres 256 viel früher. — Ferner hatte nach der Ernst'schen Darstellung der Dinge Stephan keinen hinreichenden Grund zu der bekannten schroffen Behandlung der Gesandten. Er konnte zwar unwillig werden, etwa deshalb, weil zweimal, bevor er geantwortet hatte, die afrikanischen Bischöfe sich versammelt und die Ketzertaufe verurteilt hatten, vielleicht auch, weil er sich „insbesondere durch den allerdings sehr unglücklich geratenen Schlusssatz der Cyprianischen Eröffnungsrede“ getroffen fühlte[5]); dennoch

durfte er deswegen den Bischöfen, welche ja die Eröffnungsrede nicht gesprochen und auch in den Voten „keine Spur von fieberhafter Animosität gegen den Papst" (Ernst S. 484) hinterlassen hatten, nicht sofort die Gastfreundschaft versagen, wenn er vorher ihnen die Androhung der Excommunication noch nicht zugestellt hatte. Den letztgenannten Umstand durfte er nicht vergessen, mochte er auch noch so sehr „ein zum raschen und energischen Handeln angelegter Charakter" (Ernst S. 486) sein. Man müsste darum annehmen, entweder dass der römische Bischof in einen blinden Zorn geraten war, oder dass die Gesandten durch ungebührliches Betragen, etwa durch aufdringliche Propaganda für ihre eigene Auffassung, das Mass der Geduld beim Papst erschöpft hatten, was auch im Sinne Ernst's zu leugnen ist [6]).

Ferner, wie will man überhaupt das mit Excommunication drohende Edikt Stephans verstehen, wenn letzterer in einen Streit nicht verwickelt gewesen, sondern lediglich als Unparteiischer auf die von Africa veranstaltete Beschlussmitteilung — ep. 72 — hin einfach die „echte Tradition in den anderen Gemeinden ermittelt hatte", um alsdann den Africanern zu antworten? Er hätte nur eine einfache Entscheidung — ohne ausdrückliche Banndrohung erlassen.

Ritschl, der gleichfalls das „Oppositionsconcil" verwirft, stellt den Hergang des Ketzertaufstreits also dar [7]): „Von den drei Concilien, welche während des Ketzertaufstreits zu Karthago abgehalten worden sind, fällt das erste ins Jahr 255. Von demselben ist ep. 70 erlassen (vgl. ep. 72, 1). Darauf schrieb Cyprian den Brief an Quintus (ep. 71), wie sich aus ep. 71, 1 u. 4 und ep. 73, 1 ergiebt. Im Frühling des nächsten Jahres (256) wurde ein zweites Concil abgehalten, an dem die Bischöfe von Africa und Numidien, 71 an der Zahl, teil nahmen. Bald nach demselben schrieb Cyprian den 73. Brief an Jubaian (c. 1: et nunc quoque cum in unum convenissemus). Endlich ist — als drittes Concil — dasjenige vom 1. September 256 abgehalten worden, von welchem wir in den Sententiae episcoporum noch die Akten besitzen" (S. 112). — Die Septembersynode ist kein Oppositionsconcil, d. h. sie ist noch vor dem Absagebrief Stephans abgehalten worden, weil „noch die gegenseitige Duldung zur Voraussetzung des Beschlusses erhoben worden ist" [8]); sie fällt in die Zeit unmittelbar nach ep. 73 [9]) und vor den 74. Brief, welcher auf dem Concil „noch nicht bekannt" gewesen ist und „die gegenseitige Duldung" nicht mehr zur Voraussetzung hat (S. 114) [10]). Von demselben Concil — von der Septembersynode — stammt zunächst ep. 67, und zwar wurde der

67. Brief von den 37 „zuerst zum Concil erschienenen Bischöfen" beschlossen; „zur Erledigung des Hauptgegenstandes fanden sich die Bischöfe sehr allmählich zusammen" [11]). Ferner ist namentlich ep. 72 auf der grossen Provincialsynode geschrieben (S. 114—117). Erst nach dem Septemberconcil und Empfang des 72. Briefes antwortet Stephan und verhängt die Excommunication [12]). — Nach der Excommunication durch Stephan schreibt Cyprian ep. 74 (S. 114; 120), tritt „mit anderen Kirchen in ein engeres Verhältnis" und empfängt von dem „Metropoliten von Kappadocien", Firmilian, ep. 75. — „Die Meinung kann durchaus nicht aufrecht erhalten werden, dass Stephan mit den Orientalen über die Ketzertaufe gestritten habe, ehe Cyprian in denselben verwickelt wurde . . . Weiter aber ergiebt sich aus den betreffenden Nachrichten bei Euseb. (h. e. VII, 2—5), dass Stephanus vielleicht gar nicht einmal direkt mit den Orientalen über die Ketzertaufe gestritten hat" (S. 123). Vielmehr „wird Dionysius, nachdem Stephanus die Kirchengemeinschaft mit Cyprian gebrochen hatte, an jenen geschrieben haben", um zu „vermitteln", da die bisher getrennten Orientalen nicht nur in dem Protest gegen Novatian (c. 4), sondern auch in dem Beschluss, die Ketzer wiederzutaufen, sich vereinigt haben". [„Durch jene Mitteilung hat Dionysius auf Stephanus vermutlich einen Druck ausüben wollen, um ihn nachgiebig gegen Cyprian zu stimmen. Darauf antwortete nun aber der römische Bischof, wie wir aus c. 5, 4 erfahren, er würde auch mit diesen nicht mehr verkehren, da sie, wie ihm Dionysius mitgeteilt hatte, die Ketzer wiedertauften. Diesen Brief hat Stephan also nur an Dionysius von Alexandrien und durchaus nicht allgemein in den Orient geschrieben, weder als Aufforderung, die römische Praxis anzunehmen, noch als Absagebrief. Ob Stephan aber nun seiner gegen Dionysius ausgesprochenen Absicht gemäss den Verkehr mit dem Orient wirklich abgebrochen hat, davon hören wir nichts mehr. Er ist ja nicht lange nachher gestorben, noch ehe ihm Dionysius geantwortet hatte (vgl. Eus. c. 5, 3. 4) [13]). Ob der Frieden unter dem Nachfolger Stephans, Sixtus, wieder aufgenommen worden ist, ist nicht sicher [14]). Aber da nach Stephans Tode Dionysius noch mehrmals wegen der Ketzertaufe nach Rom geschrieben hat, wie wir durch Eusebius erfahren, so kann der Streit über jene noch nicht so bald aus der Welt geschafft worden sein" (S. 125)].

Die Ritschl'sche Darstellung des Ketzertaufstreites ist in einem Hauptpunkte sicher falsch. Ep. 72 ist nicht von der Septembersynode geschrieben, weil im Votum 8 der Akten dieses Concils eines Briefes an Stephan bereits gedacht wird.

Im Übrigen beruht sie auf vielen unbeweisbaren oder unwahrscheinlichen Thesen; die vorgetragenen Argumente sind nicht imstande, unsere Erklärungsweise zu erschüttern — wie in den Anmerkungen kurz angedeutet und gezeigt wird.

Sind nun aber „die Ereignisse im Ketzertaufstreit und ihr geschichtlicher Zusammenhang", wie sie Ritschl „festzustellen versucht" hat, nicht sicher und unanfechtbar, so sind auch die weiteren Erwägungen über die moralischen Motive Stephans wertlos, der angeblich auf eine listige Weise Cyprian absichtlich „auf jede Weise gereizt", dessen „Widerspruch herausgefordert" hat (S. 136), um ihn „aus seiner Stellung zu verdrängen und den Einfluss zurückzuerobern, den er nach der Tradition ansprach, den aber Cornelius preisgegeben hatte" (S. 137). Wertlos und überhaupt absolut unbewiesen ist vor allem die These, „dass die Sache, um die es sich handelte, ihm (Stephan) sehr gleichgültig" (S. 136) und „nebensächlich gegenüber dem traditionellen Anspruch seiner Vorgänger auf Hegemonie unter den Metropoliten" (S. 137) gewesen ist. Vollends müssig ist die Abwägung des moralischen Gehaltes in dem Verhalten Cyprians, Stephans und anderer römischer Bischöfe, um festzustellen, wer von den genannten Personen, die nach Ritschl alle durch „Herrschsucht" gesündigt haben, noch am meisten Lob verdiene, neben dem Streben nach „Herrschaft" noch am meisten „gutes und ideales Streben" gezeigt und sich durch „sachliche Gründe" habe leiten lassen (S. 138 f.). Vollständig unbegründet ist die Deklamation über die „eigentümliche Ironie der Geschichte, dass Cyprian mit dem Werke seines Lebens", mit der von ihm im Kampfe mit den Schismatikern «pro domo» ausgebildeten Theorie (vgl. S. 138), geschlagen und zermalmt worden sei (S. 140): indem nämlich „von Cyprian Stephan die Behauptung übernahm, dass die Kirche auf den römischen Bischofstuhl gegründet sei und nun auf den Inhaber desselben das Recht, welches nach Cyprian allen Bischöfen gebührte (die Ungehorsamen aus der Kirche auszuschliessen) übertrug" (S. 140).

Von den bisherigen Erklärungen der unter Stephan entstandenen Cyprianischen Correspondenz steht unserer Schilderung am nächsten die von **Fechtrup** gegebene. Dieser stellt den geschichtlichen Hergang folgendermassen dar: Cyprian berief nach ep. 69 und der Anfrage der numidischen Bischöfe (vgl. ep. 70, 1) im Jahre 255 eine Synode und verurteilte die Ketzertaufe — ep. 70 (S. 201). Darauf fragte Quintus an, und zwar nachdem bereits Stephan über die Ketzertaufe (an die Mauretanier) sich geäussert hatte (vgl. consuetudo, Petrus); Cyprian antwortete in ep. 71. (S. 203 f.). Nun berief Cyprian „vielleicht noch im Jahre 255, wahr-

scheinlicher aber doch erst im Frühjahr 256" die Synode der 71 Bischöfe und schickte ep. 72 an Stephan; zugleich kämpfte er „mit der Opposition in der afrikanischen Kirche selbst" und verfasste ep. 73 gegen „das gegen ihn in Umlauf gesetzte Schreiben", das von Jubaian ihm zugeschickt wurde. und mit de rabaptismate nicht identisch ist (S. 206 f.) [15]), Wohl im Sommer 256 erhielt er von Stephan die Antwort auf ep. 72, worauf er ep. 74 schrieb (S. 216) und am 1. September 256 ein Oppositionsconcil abhielt (S. 228; 234 ff.). Die Acten dieser Synode brachten Bischöfe nach Rom; sie wurden von Stephan schroff abgewiesen. Alsdann ging der Bote mit einem Brief an Firmilian ab und kehrte vor Winter desselben Jahres zurück mit ep. 75 (S. 238) [16]). — Den Streit Stephans mit den Orientalen stellt Fechtrup also dar. Stephan verhandelte zuerst mit den Africanern (S. 231), dann aber forderte er, „als er die Praxis der Orientalen in Erfahrung gebracht hatte", diese auf, die falsche Praxis aufzugeben (S. 233). „Es war natürlich, dass, als die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe die Gemüter in Africa und Rom in solche Gährung gebracht hatte, dieselbe auch an andern Orten ventiliert wurde. Helenus von Tarsus und Firmilian von Caesarea mit den Bischöfen Ciliciens, Cappadociens und der angrenzenden Provinzen verwarfen, ebenso wie Cyprian, die Ketzertaufe (Euseb. VII, 5 f.). Als auf diese Weise auch im Orient eine Stephans Anschauung feindliche Bewegung in Fluss kam, konnte das in Rom nicht lange unbekannt bleiben. Stephan erliess alsbald den erwähnten Brief nach dem Orient, in welchem er unter Androhung der Excommunication forderte, die übliche Praxis zu verlassen und die römische anzunehmen. Der friedliebende Dionysius suchte zu vermitteln und die Gefahr des Friedensbruches abzuwenden.... Allein ebensowenig wie Stephans Brief die Orientalen zum Gehorsam zu führen vermochte, gelang es dem Dionysius, den Papst zum Nachgeben zu bewegen. Vielmehr glauben wir, dass Stephan, als er die Widersetzlichkeit der orientalischen Bischöfe erfuhr, die Kirchengemeinschaft wirklich mit ihnen aufhob..." (S. 233 f.) [17])

Rettberg (S. 181 ff.) nimmt an, dass das Concil vom 1. September im Jahre 256 berufen worden sei, nachdem Stephanus vom vorigen Concil den 72. Brief erhalten und hierauf die in ep. 74 besprochene Antwort erlassen, nachdem Cyprian noch einmal erwidert, dadurch ein zweites Schreiben Stephans, in dem er «pseudochristus» und «pseudoapostolus» (vgl. ep. 75, 25) genannt sein soll, veranlasst und endlich eine Gesandtschaft nach Rom geschickt habe, welche dort schnöde abgewiesen wurde (vgl. ep. 75, 25) [18]). — **Benson's** Darstellung

ist an entsprechenden Stellen unserer Abhandlung berührt und beurteilt; s. o. S. 85 (6), S. 101 (39), S. 129 (31), S. 134 (12), S. 141 (5).

Unsere Darstellung des Ketzertaufstreits ist unter möglichst vollständiger Berücksichtigung der verschiedensten Erklärungsversuche und geltend gemachten Schwierigkeiten, sowie des gesamten einschlägigen Quellenmaterials und geschichtlichen Zusammenhangs der Stephan'schen Zeitperiode mit den voraufgehenden Zeitereignissen aufgebaut. Sie erklärt vollkommen alle irgendwie betonten Schwierigkeiten und gewährt einen tieferen und umfassenden Einblick in die Motive und Grundsätze, die den Ketzertaufstreit entfacht und bis zum äussersten Ausbruch geleitet haben. Lässt sich auch manche Einzelheit in dieser Deutungsweise nicht mit absoluter Sicherheit beweisen, so ist doch, wie uns scheint, das Wesentliche hinlänglich begründet [19]).

---

[1]) Ztschrft. f. kath. Theol. 1881 S. 192—222.

[2]) Ztschrft. f. kath. Theol. 1894 S. 473—499; 1895 S. 236—272.

[3]) Ernst nimmt an, dass neben dem von Jubaian Cyprian zugesandten Brief (s. ep. 73, 1), dessen Verfasser zwar nicht genannt, aber offenbar ein Africaner sei, noch ganz besonders «De rebaptismate» widerlegt würde.

[4]) Nach Rückkehr der Bischöfe könne ep. 74 nicht geschrieben sein, weil sonst Cyprian „die abstossende Handlungsweise gegen die Cyprianische Gesandtschaft" „im Anschluss an die Excommunicationsandrohung" geradezu erwähnen „musste" und in seiner leidenschaftlichen Erregung sicher es gethan hätte (S. 497, vgl. S. 486 Anm. 78).

[5]) Siehe Ernst, S. 499. Dieses „Dictum" soll von Gegnern Cyprians gegen den Primat missdeutet „und in diesem falschen Lichte durch Zwischenträger nach Rom berichtet und so zu den Ohren Stephans gekommen sein, noch ehe die Synodaldelegation in Rom angekommen war". Ernst hält diese Möglichkeit für „etwa wahrscheinlich". — Wir glauben, es sei mehr als gesucht, die Worte, die so „zum Handgreifen" gegen Stephan gerichtet zu sein „scheinen", nicht auf Stephan wirklich zu beziehen.

[6]) Einen nicht unbedeutenden Grund zum Unwillen hätte Stephan in dem Falle gehabt, wenn ep. 67 von dem Concil stammte, welches die nachher so schroff behandelten Bischöfe als Gesandte delegiert hat; doch ist letzteres ausgeschlossen, s. o. S. 140 Anm. 11.

[7]) Siehe S. 110 und 112—125.

[8]) S. 114 Anm. 1; vgl. dagegen o. S. 118 Text vor Anm. 12 u. f.

[9]) S. 113.

[10]) S. 114 und 120; vgl. dagegen o. S. 107 Anm. 10.

[11]) S. 118 f.

[12]) S. 121 f. vgl. S. 126—134.

[13]) Vgl. dagegen o. S. 133 ff. Anm. 10—19.

[14]) Nach Ritschl (S. 125) beweist ep. 80 nichts, und ist «Vita Cypriani» nicht sicher echt.

[15]) Dass das von Jubaian zugeschickte „Schreiben" von Stephan stammt, vermutet Fechtrup nicht.

[16]) Die Darstellung Fechtrups weicht von der unsrigen darin ab, dass sie ep. 69 früher ansetzt, den Ketzertaufstreit erst im J. 255 beginnen, ep. 72 „wahrscheinlich" von einer Frühlingssynode abgesandt werden lässt, den inneren Zusammenhang zwischen ep. 73 und ep. 72 nicht berücksichtigt und

die von Stephan abgewiesenen Bischöfe als Gesandte der Septembersynode hinstellt.

[17]) Auf die Worte «vario discordiae genere» (ep. 75, 25) geht F. nicht ein, wie er überhaupt Einzelheiten wenig berücksichtigt.

[18]) Rettberg folgt hierin Mosheim S. 541 und beide folgen Gieseler; vgl. hierüber Ritschl S. 113.

[19]) Selbstverständlich ist unsere Darstellung nicht durchweg originell. Darum können wir die Worte Firmilians, Verfasser des 75. Briefes, mit einiger Berechtigung wiederholen; c. 4: Nos vero ea, quae a vobis scripta sunt, quasi nostra propria suscepimus, nec in transcursu legimus, sed saepe repetita memoriae mandavimus: neque obest utilitati salutari, aut eadem retexere ad confirmandam veritatem, aut et quaedam addere ad cumulandam probationem.

Viertes Kapitel.

Briefe, derer chronologische Reihenfolge gar nicht, oder nur annähernd festgestellt werden kann.
Ep. ep. 1—4; 62; 63; 65 und 66 [1]).

Ausser den in den voraufgehenden drei Kapiteln besprochenen giebt es noch mehrere (zum Teil wichtige) Briefe, welche jeglichen Hinweis auf bekannte Zeitverhältnisse vermissen lassen, oder nur ungenau ihre chronologische Stelle unter den anderen Briefen zu ermitteln gestatten.

[1]) Ep. ep. 76—81 sind nach dem Tode Stephans in der Valerian'schen Verfolgung entstanden; sie sind für den Primat von geringer Bedeutung — auch ist ihre chronologische Reihenfolge gesichert.

Ep. 1 (C. presbyteris et diaconibus et plebi Furnis consistentibus s.).

Der 1. Brief ist offenbar an eine grössere Gemeinde (mit zahlreichem Klerus) gerichtet. Cyprian schreibt, er und seine Kollegen nebst den beisitzenden Presbytern seien schwer durch die Nachricht betrübt worden, dass der verstorbene Bischof Geminius Victor gegen einen früheren Concilsbeschluss (iam pridem in concilio episcoporum statutum c. 1; c. 2: cum contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam... quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes...) einen Presbyter Geminius Faustinus (vielleicht einen Verwandten?) zum Testamentsvollstrecker bestimmt habe. Der Bischof solle dem Beschlusse des früheren Concils gemäss von der Kirchenfürbitte ausgeschlossen bleiben (c. 2).

Die Abfassungszeit bei diesem Briefe ist unbestimmbar. Weder die Zeitpartikeln «nuper» und «iam pridem», noch der Umstand, dass Presbyter am Concil teilnehmen, lassen irgend welche Schlüsse zu. — In «sententiae episcoporum» (59) tritt ein Geminius a Furnis auf. Er sagt: «quod semel decrevimus, tenemus, ut haereticos venientes baptizemus».

Ein Geminius befindet sich auch unter den Absendern des 67. Briefes. Ist Geminius der «sententiae» identisch mit dem Presbyter des 1. Briefes, so ist ep. 1 vor «sententiae» entstanden; vielleicht ist sie gar vor ep. 72 geschrieben, da Geminius der «sent. episc.» an einem früheren Concil teilgenommen zu haben scheint (quod semel decrevimus, teneamus) [1]).

[1]) Ritschl (S. 239) „scheint" die Entstehung von ep. 1 „vor der decischen Verfolgung" „einigermassen nahegelegt zu werden".

Ep. 2 (C. Eucratio fratri s.).

Cyprian erwidert in ep. 2 dem Bischof Eucratius bezüglich eines Schauspielers; derselbe müsse, falls er zur Kirche gehören wolle, seinen Beruf aufgeben. Sollte er in der Gemeinde des Eucratius keinen genügenden Lebensunterhalt finden, so solle er nach Karthago übersiedeln: «quod si illic ecclesia non sufficit, ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre et hic, quod sibi ad victum adque ad vestitum necessarium fuerit, accipere, nec alios extra ecclesiam mortalia docere, sed ipse salutaria in ecclesia discere (c. 2).

Die Entstehungzeit dieses Briefes ist gleichfalls unbestimmbar. In «sentenitiae episcoporum» (29) tritt ein Eucratius a Thenis auf [1]).

[1]) Ritschl (S. 239) urteilt über ep. 2: „Dass dagegen der zweite Brief wahrscheinlich in der späteren Zeit Cyprians nach Ausprägung der neuen Kirchentheorie geschrieben worden ist, wird dadurch wahrscheinlich, dass sich in demselben der Sprachgebrauch findet, die Bezeichnung einer Einzelkirche durch illic in ecclesia (c. 2) zu umschreiben, welcher, wie wir S. 88, Anm. 1 gesehen haben, für die Zeit nach Aufstellung der neuen Kirchentheorie Cyprians charakteristisch ist". Wir sagen: 1. Schon die von Ritschl auf S. 88 angeführten Stellen zeigen, dass der bezeichnete „Sprachgebrauch" sich bei dem Bischof von Karthago keineswegs zuverlässig als stetig und für eine bestimmte Zeitperiode charakteristisch nachweisen lässt. 2. In ep. 2 handelt es sich bei dem Ausdruck «illic in ecclesia» keineswegs um eine technische Bezeichnung einer „Einzelkirche" — in der Weise, dass «ecclesia» = die ganze (einige) Kirche bedeute und «illic» nur den Ort, an welchem die ganze, einige Kirche (auch) wirke —, sondern das «illic» ist eine harmlose Entgegenstellung zu dem nachfolgenden «ad nos» = «hic», wie sie in ähnlichen Fällen ein jeder gebrauchen würde. 3. Die beiden letzten Male (in ep. 2) bedeutet «ecclesia» allerdings die ganze Kirche im Gegensatz zum Heidentum (extra ecclesiam); doch ist damit nicht gesagt, dass «ecclesia» auch unmittelbar vorher=die ganze Kirche zu setzen ist.

Ep. 3 (C. Rogatiano fratri s).

Den 3. Brief schreibt Cyprian an den „Bruder" Rogatian. Dieser hat sich über seinen Diakon beklagt; er habe ihn

verleumdet und gekränkt. Cyprian verurteilt namens seiner Kollegen (ego et collegae, qui praesentes aderant c. 1) den Diakon wegen seiner Anmassung und Unehrerbietigkeit gegen den „Priester Gottes" und rät dem letzteren, es zunächst mit Milde zu versuchen, im Falle aber, dass der Diakon bei seinem strafbaren Verhalten bleiben sollte, den „stolzen und frechen" Kleriker (nebst anderen, die sich ihm anschlössen) zu degradieren oder zu excommunicieren (deponas vel abstineas — coercere poteris vel abstinere c. 3).

Ep. 3 ist, soviel lässt sich mit starker Wahrscheinlichkeit behaupten, nach Ausbruch des Schismas des Felicissimus und Novatus entstanden. — Ist der Bischof Rogatian identisch mit dem Presbyter Rogatian (vgl. ep. 6, 7, 13, 41, 43), so ist der 3. Brief nicht früher, als unter Cornelius — nachdem Rogatian als Bekenner (er wird so in ep. 6 und ep. 13 genannt) „zum höchsten Grade der priesterlichen Würde" (ep. 55, 8) promoviert worden war (vgl. ep. 41) — entstanden [1]. Aber die Identität des Presbyters mit dem Bischof ist unwahrscheinlich. Der Bischof Rogatian wird in ep. 3 nicht als Confessor gerühmt; man würde aber erwarten, dass Cyprian, der in dem Briefe die Strafbarkeit der Auflehnung des Diakons gegen Rogatian möglichst greifbar darzustellen sucht und zu diesem Zwecke auch die Greisenwürde des Bischofs betont (c. 3), es nicht unterlassen hätte, die Autorität des greisen Bischofs und „Priesters Gottes" noch durch den Hinweis auf dessen Bekennerruhm zu steigern. [Bemerkt sei noch, dass der Name Rogatian nicht selten war; s. Hartel III. p. 402 Index]. — Dagegen ist für uns beweisend die Bemerkung, aus der Missachtung der Vorgesetzten entspännen sich Schismen und Häresien: «haec sunt enim initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sebi placeant, ut praepositum superbo tumore contemnant. sic de ecclesia receditur, sic altare profanum foris conlocatur, sic contra pacem Christi et ordinationem adque unitatem Dei rebellatur» (c. 3). Cyprian wird bei dieser Schilderung die Schismen in Karthago und Rom vor Augen gehabt haben, die er so stark bekämpft hat; die Worte erinnern übrigens sehr stark an die Schrift «De unitate», an den 44. und die folgenden Briefe, namentlich aber an ep. 59, 5, wo ganz derselbe Gedanke mit fast denselben Ausdrücken ausgesprochen ist [2]. — Die starke Betonung der bischöflichen Würde beweist an sich nichts; Cyprian konnte auch vor der decischen Verfolgung und den bitteren Erfahrungen, die er an seiner eigenen Person erlebte, bei seinem lebhaften Temperament und tiefen Gemüt angesichts der Herabsetzung eines ehrwürdigen bischöflichen Kollegen von Mitleid und

Empörung ergriffen, den Excurs über die Unterordnung des Diakonats unter den Episcopat schreiben [3]).

[1]) Ritschl (S. 240) betont, dass Rogatian in ep. 3 als ein Greis bezeichnet, und dass auch in ep. 6, 4 ein „Greis“ Rogatianus erwähnt wird; er schliesst hieraus, dass beide Rogatian „vermutlich identisch“ sind.

[2]) Derselbe Gedanke kehrt dann wieder auch in ep. 66, 5.

[3]) Vgl. ep. 16 u. ep. 3, 3.

Ep. 4 (C., Caecilius, Victor, Sedatus, Tertullus cum presbyteris, qui praesentes aderant, Pomponio fratri s.).

Der 4. Brief wurde veranlasst durch eine Anfrage des Bischofs Pomponius (c. 1); er enthält Ratschläge betreffs der Behandlung derjenigen gottgeweihten Jungfrauen und Männer (darunter eines Diakons), welche gegenseitig unzüchtig verkehrten und der Mahnung des Bischofs sich nicht fügen wollten.

Der Brief ist durch mehrere Äusserungen über die bischöfliche Würde und Einheit der Kirche wichtig; leider lässt er sich chronologisch nicht bestimmen. Ritschl's Ausführungen (S. 240) beweisen nicht, dass ep. 4 nach der decischen Verfolgung entstanden ist. Die (kurzen) Ausführungen über die Einheit der Kirche und die autoritative Würde der Bischöfe (sacerdotes) waren durch die Verhältnisse hinlänglich begründet und veranlasst.

Ep. 62 (C. Januario, Maximo, Proculo, Victori, Modiano, Nemesio, Nampulo et Honorato fratribus s.).

Der 62. Brief, geschrieben von Cyprian an acht numidische [1]) Bischöfe, ist das Begleitschreiben einer Geldunterstützung, welche den genannten Bischöfen zum Loskaufen gefangener Christen als Antwort auf ihren flehentlichen Hilferuf zugesandt wird.

Dieser Brief dürfte bald nach der decischen Verfolgung, in welcher die Christen sich in entlegene Schlupfwinkel flüchteten und leicht von „Barbaren“ gefangen werden konnten, entstanden sein. (Vgl. Eus. h. e. VI, 42 und VII, 5).

[1]) Die Adressaten kommen sämtlich auch in ep. 70 (inscr.) vor; wir wissen aus ep. 72, 2, dass es Numidier waren.

Ep. 63 (C. Caecilio frati s.).

Der für die Cyprianische Lehre von der Einheit der Kirche und damit auch für den Primat wichtige Brief ep. 63 ist von Cyprian an den „Bruder“ Caecilius (einen numidischen oder mauretanischen Bischof) adressiert. Der Metropolit von Africa und Bischof von Karthago legt die Notwendigkeit und tiefe symbolische Bedeutung des kirchlichen Brauches, im neutestamentlichen Opferkelch Wasser und Wein zu mischen, aufs ausführlichste dar und ermahnt diejenigen, welche „gegen die evangelische und apostolische Disciplin an gewissen Orten nur Wasser als Opfermaterie verwenden“ (c. 11), auf „Gottes Eingebung und Befehl“ (c. 1), den Irrtum zu verlassen, der „früher“ (c. 19) bei einigen aufgekommen ist.

Ep. 63 dürfte einige Zeit nach der decischen Verfolgung — unter Cornelius oder Lucius — entstanden sein. Dafür spricht c. 15: «Ceterum omnis religionis et veritatis disciplina subvertitur, nisi id, quod spiritaliter praecipitur, fideliter reservetur. nisi si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi. sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sanguine eius et cruore confundi». Diese Worte zeigen, dass der Brauch, nur Wasser zu opfern, nicht gerade aus „einfacher Unkenntnis“ (ignoranter vel simpliciter c. 1), sondern aus Furcht, in der Verfolgung sich zu verraten, eingeführt worden war (vgl. c. 11: die vorwurfsvolle Verwunderung «miror satis, unde hoc usurpatum sit»). Diese Verfolgung wird die decische gewesen sein. Übrigens ist der Brief wohl nicht unmittelbar nach der decischen Verfolgung entstanden, sondern erst kurz vor der Verfolgung des Gallus, da Cyprian von dem Nahen des Weltendes spricht und betont, Jesus Christus erleuchte „vor seiner zweiten Herabkunft zusehends immer mehr die Herzen mit dem Licht der Wahrheit“ (c. 18). Dieselben Gedanken spricht der Bischof namentlich seit ep. 57 aus [1]). Die Entschuldigung Cyprians: c. 1 «nec hoc putes, frater carissime, nos nostra et humana conscribere aut ultronea voluntate hoc nobis audaciter adsumere, cum mediocritatem nostram semper humili et verecunda mederatione teneamus» beweist nichts. Cyprian konnte so sprechen zur Zeit Stephans, da er den Grundsatz von der Unverantwortlichkeit der Bischöfe übertrieb; aber ebenso gut am Anfang seines Episcopats, da es ihm als „jungem Bischof“ geziemte, bescheiden aufzutreten; ja, selbst unter Cornelius und Lucius, da ein schonender Ton stets den Erfolg fördert [2]). Die Äusserung Cyprians, er beobachte „stets“ ehrfurchtsvolle Bescheidenheit, legt zwar die

Annahme, „dass Cyprian schon ziemlich lange Bischof gewesen sei,“ nahe, beweist sie aber nicht sicher [3]).

---

[1]) Cyprian denkt an das Weltende schon in ep. 59, 18 (antichristi iam propinquantis), auch in «De unitate» (c. 16 adpropinquante iam saeculi fine); aber Visionen über dasselbe hatte er namentlich kurz vor ep. 57, noch nicht zur Zeit von ep. 56. — Überdies wird Cyprian die falsche Praxis beim Darbringen des hl. Opfers nicht sofort, sondern allmählich erfahren haben. Vgl. «in persecutionibus (ep. 63, 15); dazu o. ep. 60 S. 63 f.

[2]) Ritschl (S. 241) sagt: „Und thatsächlich sticht die Bescheidenheit in den Auseinandersetzungen des 63. Briefes auffallend ab gegen die sichere und knappe Art, mit welcher Cyprian spätere Entscheidungen zu treffen wusste“. Dieses Urteil lässt sich nicht begründen. Man muss vor allem bedenken, dass dasjenige, was «auctoritate communi» entschieden wird, naturgemäss mehr „knapp und ernst“ (auch formell) sich praesentiert (z. B. ep. 64; ep. 72); während umgekehrt mehr persönliche und private Äusserungen zarter und bescheidener auszudrücken sind. Vgl. übrigens ep. 70 u. 71, welche nicht gerade durch „sichere und knappe Art“ auffallen, obgleich sie später entstanden sind.

[3]) Ritschl (S. 241 f.) führt einen anderen Grund für eine frühere Entstehung — vor Decius — an. Er findet in ep. 63 „Anschauungen“, welche Cyprian angeblich nur vor der decischen Verfolgung gethan haben kann. In c. 13 (unde ecclesiam, id est plebem in ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo, quod credidit, perseverantem nulla res separare poterit a Christo) werde die Kirche „als das Volk schlechthin“ bezeichnet; diese Bestimmung widerspreche „der späteren Ausdrucksweise Cyprians“: „Wenn zu «plebem in ecclesia constitutam fideliter» die Ausführung hinzutritt «et firmiter in eo, quod credidit, perseverantem», so beweisen eben diese Worte, dass Cyprian die Kirche nur erst als die Gemeinschaft des Glaubens fasst, wie dieses in der seiner Wirksamkeit vorangehenden Periode geschah. Hierzu kommt nun noch, dass im 63. Briefe nirgends von den weitgehenden Rechten geredet wird, welche Cyprian seit dem 33. Briefe für die Bischöfe in Anspruch nahm, dass vielmehr aus der Eigenschaft des Bischofs oder Priesters nur Pflichten, insbesondere die Aufgabe abgeleitet wird, Christi Befehle auszuführen“. — Wir antworten: 1. In c. 13 wird keine Definition der Kirche gegeben, wozu kein Grund vorlag; 2. es bestand für Cyprian absolut keine Veranlassung, „die Rechte“ des Bischofs hervorzuheben. — Insbesondere giebt ein tieferes Eingehen auf den Zusammenhang der Worte «plebem in ecclesia constitutam etc.» folgende Deutung. Cyprian wollte sagen: Die zwischen Christus und der Kirche (als Braut) (c. 12) bestehende Einheit ist, in ihrer Festigkeit und Innigkeit, gerade in der vollkommenen Vermischung des Weines (= Blut Christi) mit dem Wasser (= Volk) in der Eucharistie versinnbildet. Aber damit das Volk dieser Vereinigung mit Christus teilhaftig werde, muss es vor allem die sinnbildliche Einrichtung als göttliche Lehre und apostolische Tradition treu und fest beobachten. Somit liegt in den von Ritschl urgierten Worten nichts mehr, als eine gelegentliche Mahnung. Die vernachlässigte Tradition, zumal dieselbe von besonderer praktischer Bedeutung und hochheilig sei, müsse beobachtet werden. [Gott selbst hätte ihn (Cyprian) ermahnt, dafür Sorge zu tragen, «ut ubique lex evangelica et traditio dominica servetur», c. 17]. — Nebenbei sei noch bemerkt, dass «plebs» und «populus» bei Cyprian bisweilen promiscue gebraucht werden, und dass «plebs» eine Teilkirche, d. h. Gemeinde mit Einschluss des Klerus, bedeuten kann; ferner dass Cyprian in ep. 63 nicht allein von „Priestern“ sondern auch von «praepositi» spricht (c. 1). [Über die Bedeutung des Wortes «fides», welche Ritschl zu eng auf-

fasst, soll in der Abhandlurg: „Der Primat nach Cyprian . . .“ das Nötige zusammengestellt werden].

Ep. 65 (C. Epicteto fratri et plebi Assuras consistenti s.).

Cyprian spricht in ep. 65 seinen Schmerz darüber aus, dass ein „gewisser Fortunatianus“, der als Bischof den Götzen geopfert, von einigen „überredet“ (c. 1; vgl. c. 4 und 5), jetzt wiederum (dort — apud vos) das Bischofsamt verwalten wolle (c. 1). Er führt aus, dass derjenige welcher den Götzen geopfert hat, nicht als Priester Gottes an den Altar treten dürfe (c. 1 und 2), dass die «lapsi» sich nicht „ganz“ (in totum) durch den Anschluss an unwürdige Priester von der katholisehen Kirche lostrennen sollen (c. 5); er ermahnt die Adressaten, die „einzelnen“ Christen von der Gemeinschaft mit den Pflichtvergessenen zu trennen (c. 4, consilium nobis erit, singulos fratres ab eorum fallacia separare; vgl. c. 3 omni vigore nitendum est. quantum possumus, ab hac eos sui sceleris audacia retundamus).

Ep. 65 dürfte im Jahre 251 entstanden sein, und zwar wohl noch vor der Herbstsynode dieses Jahres. Denn in ihr ist nur von einem «consilium», keinem Concilsbeschluss, die Rede (c. 3); ferner werden die «lapsi» allgemein zur Busse aufgefordert, ohne dass ein Unterschied zwischen gefallenen «libellatici» und «thurificati» (rsp. sacrificati) gemacht wird (c. 5). — Vielleicht ist der 65. Brief noch vor ep. 60, oder gar ep. 44 entstanden. (Vgl. Ritschl S. 246).

Ep. 66 (Cyprianus, qui et Thascius, Florentio, cui et Puppiano, fratri s.).

Der über Bischofswürde und Einheit handelnde und damit auch für den Primat wichtige 66. Brief ist von dem Bischof von Karthago an einen gewissen Florentius Puppianus geschrieben. Letzterer, ein sonst glaubenseifriger Christ (sogar Martyrer: c. 1; c. 10), aber dem Bischof feindlich gesinnt, hat bis dahin, seit der Flucht Cyprians in der Verfolgung (c. 4), sich von diesem voll Abscheu ferngehalten; er schenkte den schweren Beschuldigungen, welche gegen denselben ausgestreut wurden, Glauben (c. 1; vgl. c. 7 und c. 2). Jetzt möchte er zur Kirche zurückkehren (c. 9); aber zuvor wünscht er von Cyprian Aufschluss über dessen Handlungsweise, damit seine Bedenken, die ihn von der Anerkennung des Bischofs noch zurückhalten, gehoben würden (c. 1: mores nostros diligenter inquirere; c. 7: dixisti sane, scrupulum tibi esse tollendum de animo, in quem incidisti) [1].

Cyprian weist mit feiner Ironie und bezwingender Logik die Anmassung und einzelne Vorwürfe des Antragstellers zurück.

Der Brief ist sicher im Jahre 254 entstanden. Nach c. 5 ist nämlich Cyprian bereits sechs Jahre Bischof (ecce iam sex annis nec fraternitas habuit episcopum . . .), während er in ep. 59, welche im Sommer 252 geschrieben ist, von sich sagt, er sei «plebi suae in episcopatu quadriennio iam probatus» (c. 6). Ob freilich ep. 66 im Anfang des Jahres 254 — also noch vor ep. 70, vielleicht gar vor ep. 61 —, oder im weiteren Verlauf desselben Jahres und nach Beginn des Ketzertaufstreites verfasst worden sei, darüber lässt sich nichts Sicheres sagen [2].

[1] U. a. wirft Puppianus dem Bischof Stolz vor (c. 3); er sei auch schuld daran, dass ein Teil der Bekenner von der Kirche getrennt sei (c. 8).

[2] Cyprian wird als «somniator» verspottet (c. 10). Dies dürfte geschehen sein nach der Verfolgung des Gallus; vor ihrem Ausbruch hatte der Bischof das Weltende als sicher vorhergesagt (ep. 57), während thatsächlich der Frieden wieder eintrat. In c. 7 sagt Cyprian, alle Kirchen erkännten ihn an; der 66 Brief mag demnach geschrieben sein, nachdem der von Dionys. v. Alex. erzählte Frieden unter den Orientalen eingetreten war (Euseb. h. e. VII, 5; vgl. o. S. 133 Anm. 11).

Anhang.

Die pseudocyprianischen Schriften «Ad Novatianum» [1] und «De rebaptismate» [2].

Zwei anonyme, dem Bischof Cyprian fälschlich zugeschriebene, Traktate «Ad Novatianum» und «De rebaptismate» sind für unsere Chronologie von wesentlicher Bedeutung sowohl durch ihren Inhalt, als auch mit Rücksicht auf die neueste Litteratur. Sie sind wichtige Quellen zu den zwei grossen Streitfragen der Regierungszeit Cyprians, zur Behandlung der «lapsi» und zum Ketzertaufstreit; sie tragen bei teils zur Ergänzung, teils zur Bestätigung derjenigen Erkenntnisse, welche aus der Cyprianischen Correspondenz hinsichtlich des Verlaufs der Ereignisse und der Aufeinanderfolge der Briefe gewonnen werden können. — Deshalb hat man bei der Festlegung der Chronologie der Cyprianischen Correspondenz sowohl auf «Ad Novatianum», als auch auf «De rebaptismate» sich berufen; man hat aber auch andrerseits bei der Frage nach der Entstehungszeit und nach dem Verfasser der Traktate selbst auf die Chronologie der Briefe Rücksicht genommen. — Die genannten pseudocyprianischen Schriften sind endlich direkt für den Primat bedeutungsvoll. Sie enthalten wichtige Äusserungen über Petrus (Ad Nov. c. 3, 8, 11; De rebapt. c. 3); die Schrift «Ad Novatianum» stammt mit grosser Wahrscheinlichkeit von einem römischen Bischof (Cornelius) selbst, und «De rebaptismate» enthüllt (bezw. bestätigt) bemerkungswerte, für den Primatsforscher wichtige Äusserungen des römischen Bischofs Stephanus. Aus den genannten Gründen folgt auf die Chronologie der Correspondenz Cyprians dieser Anhang.

---

[1]) Enthalten in Hartel, Cypriani opera omnia III. p. 52—69.
[2]) Siehe Hartel III. p. 69—92.

§ 1.

Ad Novatianum.

Die Frage nach der Autorschaft und Abfassungszeit der Abhandlung «Ad Novatianum» ist in letzter Zeit mit Eifer erörtert worden. Harnack betrachtet die Schrift als ein Werk des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/8 [1]. Benson hält es für wahrscheinlich, „dass sie von einem Bischof in oder bei Rom im letzten Jahre des Cornelius (252/53) verfasst worden sei"; doch dass Cornelius selbst der Verfasser sei (so einst Erasmus), sei nicht glaublich [2]. Rombold [3] sucht nachzuweisen, dass die Schrift echt cyprianisch und um das Jahr 255 entstanden sei; gegen ihn schreibt Haussleiter [4]. — Die Mannigfaltigkeit der diesbezüglichen Ansichten schreibt sich daher, dass äussere Zeugnisse über Verfasser und Entstehungszeit des Traktats «Ad Novatianum» wertlos sind [5] und nur innere Gründe ernstlich in Betracht kommen.

I. Der Traktat hat folgenden Inhalt. — Er beginnt mit den Sätzen: «Cogitanti mihi et intolerabiliter animo aestuanti, quidnam agere deberem de miserandis fratribus, qui vulnerati non propria voluntate, sed diaboli saevientis inruptione adhuc usque, hoc est per longam temporum seriem agentes, poenas darent, ecce ex adverso obortus est alius hostis et ipsius paternae pietatis adversarius, haereticus Novatianus: qui non tantum, ut in evangelio significatum est, sicut sacerdos vel Levites iacentem vulneratum praeteriret, sed ingeniosa ac nova crudelitate sauciatum potius occideret adimendo spem salutis ... nos autem, fratres dilectissimi, non moveat aut turbet haeretici istius perfidi abrupta dementia, qui cum in tam ingenti dissensionis et schismatis sit crimine constitutus et ab ecclesia separatus, sacrilega temeritate non dubitet, in nos sua crimina retorquere. cum sit enim a semet ipso nunc factus immundus, sordibus sacrilegis inquinatus, hoc nunc nos esse contendit . . .». — Darauf retorquiert der Anonymus die beiden Aussprüche Novatians, der sich und die Seinigen als „die Reinen" (das „Gold"), die anderen dagegen (weil sie die «lapsi» aufnehmen) als «paleae» (ligna, foenum, stipulum c. 7) bezeichnet [5]. Die Novatianer glichen bellenden Hunden und reissenden Wölfen, da sie die Schafe dem Hirten entreissen wollten (c. 1). Sie seien arm, weil sie die Schätze der Kirche verlassen hätten, und über-

dies jetzt gering an Zahl seien (vel nunc infelicissimi pauci). Sie seien dem Raben zu vergleichen, welcher in die Arche Noes mit anderen „unreinen“ Tieren aufgenommen worden und, einmal hinausgelassen, zu derselben nicht mehr zurückgekehrt sei — im Gegensatz zur Taube, welche sofort, zum zweiten Male mit einem Ölzweige, zur Arche zurückgeflogen sei (c. 3). — Alsdann beweist der Autor die Möglichkeit und Notwendigkeit der Aufnahme der Gefallenen, namentlich auch der «thurificati», unter wiederholten persönlichen Ausfällen gegen Novatian und dessen Doctrin. Im besonderen beweist er seine These zuerst an der Geschichte der Taube Noes. Die zweimal aus der Arche zur Zeit der allgemeinen Sintflut ausgesandte und wieder aufgenommene Taube ist ihm ein Typus der «lapsi», welche in der gewaltigen allgemeinen Verfolgung des Decius die Kirche verlassen, dann aber sogleich die Wiederaufnahme erfleht haben, um alsbald in einem „zweiten Treffen“ die Siegespalme zu erringen (c. 3—6). Hierauf widerlegt er Novatian, der die Stelle Matth. 10, 33 «qui me negaverit coram hominibus, negabo eum coram patre meo, qui est in coelis» für seine Ansicht urgiert, aus der hl. Schrift durch verschiedene Aussprüche und Facta (c. 7—15). — Die Abhandlung wird beschlossen mit einer Ermahnung zu einer «plena et digna confessio» (c. 16—18): «Excitemus itaque nos, quantum possumus, fratres dilectissimi, et abrupto inertiae et securitatis somno ad observanda Domini praecepta vigilemus. quaeramus tota mente, quod perdidimus, ut invenire possimus... (c. 16). Demus igitur totis viribus fidei nostrae Deo laudem, demus plenam confessionem, quandoquidem super paenitentia nostra gaudeant virtutes caelorum... dum patet, fratres, indulgentiae aditus, Deum plenis satisfactionibus deprecemur. humiliemus nos ut exaltari possimus... (c. 18).

II. Die Schrift «Ad Novatianum» ist — soviel lässt sich aus dem Tractat **selbst** mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen — nicht kurz vor der Aufnahme aller Gefallenen, d. h. auch der «sacrificati», geschrieben und damit gewissermassen als Ankündigung der zu erfolgenden Aufnahme zu betrachten [6]), sondern vielmehr bald nach erfolgter Aufnahme auch der «sacrificati» und «thurificati» verfasst; sie bezweckt, alle, die, durch Novatians Lehre irregeführt, an der Möglichkeit der Nachlassung ihrer Sünde verzweifelten und darum in's Heidentum versunken waren, zur Busse und Beichte zu bewegen.

Der Tractat ist keine Ankündigung einer bald zu erwartenden Aufnahme derjenigen, welche den Götzen geopfert und darauf „lange gebüsst hatten“. Wäre dies der

Hauptzweck der Schrift, so müsste derselbe ausdrücklich genannt sein; dies ist jedoch nicht der Fall [7]. Vielmehr wird zur «paenitentia» und «confessio» ermahnt. Diese Ermahnung gilt nicht jenen, welche lange gebüsst (adhuc, hoc est per longam temporum seriem, agentes poenas darent c. 1) und sicherlich zuvor ihre Sünde reumütig „bekannt", sondern denjenigen, welche durch Verzweifelung an der Barmherzigkeit Gottes gesündigt, bis dahin an «confessio» und «paenitentia» nicht gedacht haben [8]. Selbst der Eingang der Schrift «Cogitanti mihi, quidnam agere deberem etc.» spricht nicht dafür, dass der Tractat auf die Ausführung eines nunmehr gefassten Entschlusses vorbereiten soll. Der Verfasser denkt nämlich nicht jetzt (da er schreibt) über das Verfahren nach, welches augenblicklich gegenüber den Gefallenen einzuschlagen wäre. Eine solche Deutung schliesst der Konjunctiv der Vergangenheit «deberem» aus. Der Verfasser erinnert vielmehr an den Anfang der Streitfrage (welche nunmehr gelösst ist). Die betreffenden Einleitungsworte sind also zu übersetzen: „Als ich nachdachte und in unerträglichem Zweifel schwebte, was ich mit den beklagenswerten Brüdern thun müsste, welche (..verwundet) bis dahin (adhuc usque), d. h. lange Zeit (per longam temporum seriem agentes), büssten (poenas darent), siehe da trat mir entgegen ein anderer Feind, Novatian, welcher nicht nur nach dem Beispiel des Priesters und Leviten an dem daniederliegenden Verwundeten vorübergehen, sondern auch denselben töten wollte (praeteriret... occideret)" [9].

Die Schrift Ad Novatianum ist sehr wahrscheinlich nach dem Beschlüsse, die bussfertigen «sacrificati» ohne Rücksicht auf eine Todesgefahr aufzunehmen, und zwar nach bereits erfolgter Aufnahme derselben entstanden. Ihrem Hauptzwecke nach, die nicht büssenden «sacrificati» zur «poenitentia» und «confessio» zu bewegen, konnte der Tractat, noch bevor irgend einem von den «sacrificati» (vor einer Todesgefahr) die volle Kirchengemeinschaft wieder gewährt worden war [10], geschrieben werden; andere Momente machen das Gegenteil sehr wahrscheinlich. — Zunächst kennt der Anonymus den Unterschied zwischen den «libellatici» und «sacrificati»; nur die «sacrificati» werden als eigentliche und wahre Gefallene aufgefasst [11]. Darum sind unter den in cap. 1 erwähnten Gefallenen, «qui usque adhuc poenas darent», die «sacrificati» zu verstehen. Bezüglich dieser Gefallenen war der Verfasser im Zweifel (was zu thun sei) damals, als Novatian gegen ihn mit seiner Lehre auftrat. Soviel lässt sich aus der Schrift mit Sicherheit entnehmen. — Über den weiteren Verlauf der Behand-

lung der (in cap. 1 genannten) Gefallenen (sacrificati) wird ausdrücklich nichts hinzugefügt; dennoch ist mit grosser Wahrscheinlichkeit (wie schon bemerkt wurde) anzunehmen, dass (bereits) allen bussfertigen «sacrificati», namentlich den in cap. 1 erwähnten, die Kirchengemeinschaft gewährt worden ist [12]): Der Anonymus zweifelt jetzt nicht mehr, was er mit denjenigen Gefallenen (sacrificati), „welche lange gebüsst" haben, thun solle; das Schwanken fand früher statt (cogitanti, quidnam agere deberem). [Die in cap. 1. erwähnte Unentschiedenheit des Verfasser der Schrift betraf sicherlich nicht die Möglichkeit der Aufnahme der «lapsi» in Todesgefahr; darüber wird derselbe von Anfang an sich klar gewesen sein [13]). Seine Unentschiedenheit bezog sich auf die Opportunität der Aufnahme der «sacrificati» auf Grund langer und aufrichtige Busse (s. c. 1) [14]).] Er spricht ferner von einer wirklich erfolgten vollen Aufnahme von Gefallenen (sacrificati). Er kennt solche, welche vor dem zweiten «proelium» noch nicht im völligen Besitze der Kirchengemeinschaft waren, in dem zweiten Treffen selbst aber durch ihr Bekenntnis die Siegespalme und gänzliche Kirchengemeinschaft errungen haben (c. 6) [15]). Der Anonymus erzählt nicht ausdrücklich, dass neben den nachmaligen Bekennern noch andere die volle Kirchengemeinschaft (vor einer Todesgefahr) erlangten; ebensowenig erwähnt er Beschlüsse, nach welchen die volle Aufnahme zuerst in Todesgefahr, alsdann auch vor einer Todesgefahr gewährt würde. Aber andererseits stellt er das Bekenntnis der Gefallenen vor der weltlichen Behörde nicht als einziges Mittel zur Wiedererlangung des vollen kirchlichen Friedens hin; er führt das nachfolgende Bekenntnis der Gefallenen als wirksamstes Argument gegen die Novatianer, welche niemandem (selbst den reumütigen Bekennern nicht) irgend welche Hoffnung lassen wollen, ins Feld. Man darf daher annehmen, dass der Autor der Schrift noch andere diesbezügliche Mittel kennt und als bekannt voraussetzt; ein solches Mittel ist die „lange" Busse der Gefallenen (vgl. c. 6: quibuscunque viribus possent, toto se corpore protrahere... quibus (castris) recepti, possent medellis spiritualibus vulnera sua curare). Überdies erzählt er von keiner besonderen Einschränkung bei der Aufnahme der Gefallenen, sondern fordert diejenigen, welche bisdahin garnicht gebüsst haben, einfach und allgemein zur «poenitentia» und «confessio» auf (dum patet, fratres, indulgentiae aditus, Deum plenis satisfactionibus deprecemur); darum bestanden wohl damals keine besonderen Schranken für die Abgefallenen zur

Erlangung des Kirchenfriedens. Für diejenigen, welche Gott verleugnet hatten, stand damals ebenso, wie für andere grossen Sünder, der Weg zur vollen Kirchengemeinschaft noch vor einer äussersten Todesgefahr offen (vgl. Anm. 13).

Mit Rücksicht auf den Hauptzweck der Schrift (die noch unbussfertigen Gefallenen zur «confessio» und «paenitentia» zu bewegen) ist die Annahme berechtigt, dass der Tractat bald nach dem Beschlusse, den Gefallenen (sacrificati) selbst vor einer äussersten Todesgefahr den vollen Kirchenfrieden zu gewähren, entstanden ist.

III. Wer ist der Verfasser der Schrift «Ad Novatianum», und welches das Jahresdatum ihrer Entstehung?

Zunächst behaupten wir (gegen Benson) entschieden, dass der Autor entweder Cyprian oder ein römischer Bischof ist. Derselbe ist ein Bischof; dies ist evident (vgl. cap. 1). Er ist entweder Cyprian oder ein römischer Bischof. Denn er erscheint als ein Mann voll Autorität und traut sich ein massgebendes Entscheidungsurteil in der hochwichtigen, die ganze Kirche angehenden Sache der «lapsi» zu: «Cogitanti mihi, quid agere deberem». Er „dachte nach", was zu thun sei, nicht etwa betreffs einzelner Gefallener, nicht, wie gemeingültige Grundsätze auf einzelne Christen seiner Diözese anzuwenden seien, sondern er war unschlüssig, ob er überhaupt einen der Gefallenen (sacrificati) auf Grund ihrer langen Busse aufnehmen solle; sein Bedenken betraf die Möglichkeit oder Opportunität der Aufnahme von Gefallenen («sacrificati») überhaupt [16]). Eine solche Autorität konnte in Anspruch nehmen nur entweder der römische Bischof, oder Cyprian, letzterer teils als Metropolit einer Kirchenprovinz, teils kraft seiner persönlichen Vorzüge, verbunden mit einem weitgehenden persönlichen Ansehen, und infolge seiner Theorie, nach welcher jeder Bischof berechtigt und verpflichtet sei, nach dem Masse seiner Begabung und Fähigkeit mit allem Eifer und aller Kraft für das Gemeinwohl zu sorgen [17]).

Für Cyprian als Autor scheinen mehrere Momente stark zu sprechen: namentlich die Sprachähnlichkeit der Schrift «Ad Novatianum» mit den Briefen und sicher echten Schriften des Bischofs von Karthago [18]), ferner die Äusserung in cap. 3, „der Kirche allein (soli ecclesiae) sei es gestattet, das Sakrament der Taufe zu feiern — bekanntlich verwarf Cyprian jede Ketzertaufe [19]). Doch stehen der Annahme, Cyprian sei der Verfasser der Schrift «Ad Novatianum», Härten entgegen [20]). Eine Schwierigkeit dürfte unüberwindlich sein, der Umstand nämlich, dass die Textgestalt der Bibelcitate in «Ad Novatianum» von denen in den sicher

echten Schriften Cyprians stark abweicht. Letzteres hat Harnack nachgewiesen [21]).

Weil auf Grund der letztgenannten Schwierigkeit die Autorschaft Cyprians zu verneinen ist, so muss ein römischer Bischof als Verfasser des Traktats angenommen werden. Hierbei ist zunächst Sixtus II., der Nachfolger Stephans, — gegen Harnack — auszuscheiden. Wir legen kein Gewicht auf den Ausspruch in cap. 3, „der Kirche allein sei es gestattet, die Taufe zu spenden"; derselbe würde freilich im Munde eines Sixtus, nachdem der Ketzertaufstreit zwischen Cyprian und Stephan ausgefochten war, unerträglich klingen [22]). Der Hauptgrund, warum wir Sixtus II. als Autor verneinen, liegt in dem Umstand, dass in cap. 6 nur zwei Verfolgungen erwähnt werden, nämlich die decische als «prima» und eine zweite, in welcher die Gefallenen die «edicta saecularium principum» furchtlos verachtet hätten. Sixtus musste wenigstens drei Verfolgungen erwähnen, diejenigen des Decius, Gallus und Valerianus. Wollte er genau sein, so musste er seit der Hauptverfolgung unter Decius zwei „Treffen" (das Nachspiel der «Deciana persecutio» — ep. 60 — und das «proelium» des Gallus) und eine grosse „Verfolgung" (des Valerianus) aufzählen [23]). Man kann zur Abschwächung dieses Arguments nicht in's Feld führen, der Verfasser habe vielleicht zwar mehr als zwei Verfolgungen gekannt, aber absichtlich nur ein «secundum proelium» berührt, um die Vorgänge während und nach der Sintflut (die zweimal erfolgte Aussendung der Taube) als bedeutungsvollen Typus der Gefallenen und ihrer Aufnahme hinstellen und als Argument ausnutzen zu können. Eine solche Erklärung wäre zu gezwungen, als dass sie befriedigen könnte.

Auch Stephan, der Vorgänger des Sixtus, kann der Autor der Schrift «Ad Novatianum» nicht sein. Ein hinlänglicher Beweisgrund für diese Behauptung ist schon der bekannte Ausspruch in cap. 3, „die Kirche allein könne taufen", — falls derselbe echt ist. Stephanus, welcher im Kampfe für die Giltigkeit der Ketzertaufe vielleicht gar zu weit gegangen ist, kann denselben nicht gethan haben. Ein zweiter, überzeugender Grund gegen die Autorschaft Stephans ist die starke Verwandtschaft der Schrift «Ad Novatianum» mit cyprianischen Schriften nicht nur in stilistischer Hinsicht, sondern auch bezüglich ganzer Perioden und Gedanken; eine Verwandtschaft, welche sich nur dadurch erklären lässt, dass «Ad Novatianum» von Cyprian selbst verfasst, oder von einem Autor geschrieben ist, welcher Cyprians Schriften aufs eingehendste studiert und teilweise sklavisch nachgeahmt hat. Ein Stephan, der seit Beginn seines Episcopats

dem afrikanischen Kollegen wenig gewogen gewesen ist und ihn später stark bekämpft hat, hat Cyprians Schriften so nicht bevorzugt; jedenfalls aber wird er sich gehütet haben, seine Abhängigkeit von dem unsympathischen Gegner zu verraten.

Es bleibt somit nur die Wahl zwischen Cornelius und Lucius übrig. — Was den letzteren, Lucius, anbetrifft, so sprechen gegen dessen Autorschaft keine bedeutendere Gründe; dennoch hat derselbe wahrscheinlich den Traktat nicht geschrieben. Wäre Lucius der Verfasser, so müsste man annehmen, dass Novatian unter diesem römischen Bischof einen neuen Vorstoss gegen die Katholiken ausgeführt habe, und zwar, nachdem letzterer sich geneigt zeigte, die gefallenen «sacrificati» noch vor einer Todesgefahr aufzunehmen (vgl. c. 1.) [24]. Indessen wird in cap. 1 nicht etwa von einem neuen, wiederholten, Angriff Novatians erzählt, sondern, wie es scheint, an das erste Auftreten des Schismatikers erinnert; letzteres fand aber nicht unter Lucius, sondern unter Cornelius statt. Überdies glaubten wir bereits in ep. 59 bedeutsame Spuren für die Thatsache zu finden, dass bereits zur Zeit dieses Briefes (i. J. 252) Cornelius die gefallenen «sacrificati» aufgenommen hatte (s. o. S. 77 f. Anm. 2).

Wir behaupten — nicht ohne Grund —, dass Cornelius die Schrift «Ad Novatianum» verfasst hat. Nach Cyprian (ep. 69) hätten Cornelius und Lucius, Bischöfe „voll des Geistes des Herrn und mit dem glorreichen Martyrium gekrönt, den Gefallenen den Frieden zu geben beschlossen und durch Briefe erklärt, ihnen nach gethaner Beichte die Frucht der Communication und des Friedens nicht vorenthalten zu dürfen. Dieser Bericht lässt sich am einfachsten folgendermassen deuten. Cornelius erteilte den «sacrificati» noch vor einer Todesgefahr nach langer Busse den vollen Kirchenfrieden (vielleicht noch vor ep. 57) und verfasste vielleicht nach Empfang des 57. Briefes, in welchem die Africaner ihm beigestimmt hatten, die Schrift «Ad Novatianum» (s. o. S. 77 Anm. 2). Lucius bestätigte nur dasjenige, was sein Vorgänger im Einvernehmen mit Cyprian angeregt und beschlossen hatte.

Man hat gegen die Autorschaft des Cornelius verschiedene Schwierigkeiten vorgetragen [25]; thatsächlich steht derselben nicht der geringste Grund entgegen. Weder der Ausspruch, „der Kirche allein sei es gestattet, die Taufe zu feiern“ [26], noch die sprachliche Ähnlichkeit des Tractats mit cyprianischen Schriften [27], noch die frappanten Anklänge an Cyprians Schriften [28], noch die Erwähnung eines «secun-

dum proelium» (nach „der decisischen Verfolgung") [29]), noch endlich der Umstand, dass der Verfasser die Bekenner dieses «secundum proelium» preist [30]), rechtfertigen irgend ein Bedenken, die Schrift dem Bischof Cornelius zuzuschreiben. — Vielmehr passen auf Cornelius sehr gut 1. der autoritative Ton; 2. die persönlichen knappen Ausfälle gegen Novatian (vgl. namentlich die Charakteristik Novatians: in spelunca, infelicissimi pauci; man vermutet einen Bischof als Autor, der in derselben Stadt mit dem Schismatiker wohnt und dessen persönlicher Rival ist); 3. der Ausdruck «cathedrae sibi traditae a Deo renunciatiatur» (Anm. 19).

Die Schrift Ad Novatianum ist sehr wahrscheinlich von dem römischen Bischof Cornelius im Jahre 252 vor ep. 59, vielleicht gar vor ep. 57, verfasst worden [31]).

---

[1]) A. Harnack, Über eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/8. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Leipzig 1895. Bd. 13, S. 1—78. — H. hat mit seiner scharfsinnigen und anregenden Untersuchung den vollen Beifall von A. Ehrhard (Die altchristl. Litteratur. Treib. i/Br. 1900. S. 423 ff.) geerntet, bei anderen dagegen mehr oder weniger Zweifel hervorgerufen; Carl Weymann, Die neuen Forschungen über die pseudocyprianischen Schriften. Hist. pol. Blätter 1899., Funk, Theol. Quartalschr. Bd. 78 (1896 S. 691—93), Jülicher, Theol. Litteraturzeitung 1896. No. 1. S. 17—22; Lüdemann, Theol. Jahresbericht 1895. S. 164. Trotzdem verteidigt H. noch einmal seine These in Texte 1900 S. 116—126 namentlich gegen Benson (a. a. O), der übrigens „seine Einwürfe z. Teil nur hypothetisch und unsicher gemacht hat und selbst nicht zu einem festen Urteil über den Ursprung der Schrift gelangt ist". Er widerlegt die Einwände Bensons, welche meist nebensächlicher Art sind, treffend; aber dadurch stellt er keineswegs seine These sicher.

[2]) Vgl. Anm. 1.

[3]) Über den Verfasser der Schrift Ad Novatianum. Theol. Quartalschrift 1900 (82). S. 546—601.

[4]) Theol. Literaturblatt S. 221—224.

[5]) Was Harnack in „Texte" 1895 S. 44 f. bringt, ist nicht imstande, irgendwie „dem äusseren Zeugnis", nach welchem «Ad Novat.» von Sixtus stammen soll, Gewicht zu verschaffen. Mit demselben Rechte, mit welchem dem Sixtus seit dem 4. Jahrh. verschiedene Sprüche fälschlich beigelegt worden sind, konnte man auch «Ad Novat.» demselben Papste fälschlich zuschreiben (vgl. Harnack. Texte 13. S. 64 f. u. S. 44 f.). Haussleiter (Theol. Literaturblatt 1900 S. 524) behauptet freilich anders: „Das äussere Zeugnis des liber Praedestinatus, das Sixtus II. ein Buch gegen Novatian geschrieben hat, fällt schwer für die Hypothese Harnack's in die Wagschale".

[6]) Vgl. c. 1 u. c. 3.

[6]) So Harnack.

[7]) U. a. würde Cyprian die Gefallenen zur Danksagung gegen Gott ermahnen. Die Schrift hat zwar zum Schluss eine Lücke, aber es ist mehr als unwahrscheinlich, dass eine Danksagung (erst hier — nach den langen Schlussausführungen von c. 16 ab) folgte.

[8]) Es gab solcher Gefallenen viele (s. c. 12: Novatiane, desine argumentis tuis impiis incautos decipere; c. 13: qui multos ex fratribus nostris miserrimos falsis suis adversationibus perterritos iterum fecit ethnicos dicendo,

quod paenitentia lapsorum vana nec possit eis proficere ad salutem). Der ganze Zweck der Schrift geht dahin, den verzweifelnden Gefallenen zu zeigen, dass sie im Irrtum sich befinden (s. c. 12: et quid ego tamdiu de miserationibus probare singula gestiam?).

[9]) Vgl. De rebapt. c. 1: oporteret, sufficeret, nunc demum implorarent; incipiant, tandem.

[10]) Etwa nach dem Beschlusse, die «libellatici» sofort, die «thurificati» in Todesgefahr aufzunehmen (s. o. S. 65 f.).

[11]) Vgl. c. 5: columba lapsorum imaginem portabat, qui vel simpliciter ignorantes, vel audaciter dissimulantes ceciderunt; c. 6: significabat vestigia negantium, hoc est sacrificatorum. In Kap. 1 werden alle Gefallenen in etwa entschuldigt: «qui vulnerati non propria voluntate, sed diaboli saevientis inruptione»; vgl. c. 6: vestigia sacrificatorum lubrico veneno serpentis sauciata in lapsum conversa. Offenbar sind die «libellatici», welche mehr durch «ignorantia» fielen, längst aufgenommen; der Anonymus sucht darum nur noch die Möglichkeit der Sündennachlassung für die «sacrificati» nachzuweisen. [Allerdings muss sich Cyprian noch in ep. 55 verantworten, dass er die «libellatici» aufgenommen, doch besass der diesbezügliche Vorwurf der Novatianer gewiss wenig Bedeutung und wurde bald nach erfolgter Aufnahme der «libellatici» kaum beachtet (vgl. u. a. ep. 55, 26: «quando multo et gravior et peior sit moechi, quam libellatici causa)].

[12]) Es handelt sich offenbar nicht um diejenigen Gefallenen, welche «in secundo proelio» (Ad Nov. c. 6), während der gegen Cornelius erneuerten Verfolgung (s. S. 63), oder in dem weiteren Verlaufe der decischen Verfolgung bekannt hatten; die Möglichkeit einer Wiederaufnahme solcher Gefallenen, die durch nachfolgendes Bekenntnis ihre frühere Schuld gesühnt hatten, galt als ausgemacht (vgl. c. 6; Cypr. ep. 60, 2 quot illic lapsi gloriosa confessione sunt restituti; ep. 19, 2).

[13]) Er spricht von der Lehre Novatians wie von einer offenkundigen Häresie. Ferner stellt er die Glaubensverleugnung einfach mit anderen schweren Sünden zusammen; dieselbe könnte ebenso, wie andere schwere Sünden, verziehen werden. Wer derart über die Möglichkeit einer Vergebung der Gottesverleugnung spricht, hat sicher niemals «intolerabiliter» über diese Möglichkeit gezweifelt; sein Schwanken betraf vielmehr die Opportunität.

[14]) Die Kürze oder Länge der Busse konnte keinen wesentlichen Einfluss haben auf die Aufnahme in Todesgefahr, wohl auf den Zeitpunkt zur Aufnahme bei Lebzeiten des Gefallenen. (Vgl. u. a. Müller a. a. O. S. 190 f.)

[15]) Nach c. 6 war vor dem «secundum proelium» überhaupt keine volle Aufnahme an Gefallene gewährt worden: provisa est vulneratis salutis via, ut, quibuscumque viribus possent, toto se corpore protrahere, castris suis recipere, quibus recepti possent medellis spiritualibus vulnera sua curare. recepta igitur columba paucis etiam diebus interiectis iterato emittitur ex arca: quae reversa non tantum firma vestigia, sed et insignia suae pacis atque victoriae per illa oleae folia, quae suo ore portabat, ostendit. duplex ergo illa emissio (columbae) duplicem nobis persecutionis temptationem ostendit: prima, in qua, qui lapsi sunt, victi ceciderunt, secunda, in qua hi ipsi, qui ceciderunt, victores extiterunt». Vor dem zweiten Treffen fand vielmehr eine unvollkommene Aufnahme statt, eine Aufnahme zur Bussübung (firma vestigia), nicht zum „Frieden" (vgl. ep. 75, 4). Erst durch das Bekenntnis in dem zweiten Treffen erlangten die Gefallenen den vollen Kirchenfrieden.

[16]) War der Schreiber ein einfacher Bischof, so konnte er nicht eigenmächtig und als erster in Sachen der Gefallenen beschliessen; er brauchte aber auch nicht besonders auf Novatian und das Wohl der Kirche Rücksicht zu nehmen, falls andere angesehenere Bischöfe die Aufnahme der Gefallenen bereits beschlossen hatten.

[17]) Cyprian war stets leicht dabei, in wichtigen Angelegenheiten zu entscheiden, da er von Natur schnell, eifrig und enthusiastisch war und sich überdies durch Visionen von Gott zu wichtigen Dingen berufen glaubte. Er konnte auch ganz gut sagen, „Novatian sei gegen ihn, während er nachdachte, was zu thun sei, aufgetreten". Gegen ihn und gegen Cornelius trat Novatian thatsächlich heftig auf, als sie die ersten Beschlüsse hinsichtlich der Gefallenen erlassen hatten (vgl. o. ep. 55, S. 73) und als Cyprian des weiteren nachdachte, ob er nicht allen die Kirchengemeinschaft zuerkennen müsse (vgl. o. ep. 56 u. 57, S. 75 ff.). — Aber ebenso gut konnte der römische Bischof (Cornelius) sprechen: Als er (zugleich mit Cyprian) nachgedacht hätte, sei Novatian hervorgebrochen.

[18]) Vgl. besonders «De unitate», «De opere et eleemosyna», ep. 55, ep. 60. Die Ähnlichkeit ist wirklich oft geradezu frappant (vgl. Rombold und Harnach, Texte 13. S. 50 ff. u. S. 35 ff.). Doch bemerken Tillemont und Hartel eine gewisse Verschiedenheit des Stils (Harnack S. 4 Anm. 1).

[19]) Andere Gründe, welche zu Gunsten Cyprians vorgebracht werden, sind nichtig; z. B. dass «infelicissimi pauci» (c. 2) von Felicissimus und dessen Anhang in Karthago gemeint ist (Rombold), oder dass die Worte «Petro, sed et ceteris» der Sprachweise Cyprians entsprechen. Harnack (S. 23 Anm. 1) widerlegt überzeugend das erste Argument; die an zweiter Stelle angeführten Worte stellt er geradezu als Beweis für die Autorschaft eines römischen Bischofs (Sixtus) hin (S. 40 Anm. u. S. 33). Wir sagen: Sowohl Cypr., als auch Cornelius (od. Sixtus) konnten also sprechen. — Was die Worte «illic inpudenter et sine ulla ordinationis lege episcopatus adpetitur, hic dum propriis sedibus et cathedrae sibi traditae a Deo renuntiatur» (c. 2) anlangt, so muss unter «cathedra» (offenbar = der „bischöfliche" Stuhl, wie Harnack, S. 28 Anm., sachgemäss will) entweder der Bischofstuhl, welchen die drei Ordinatoren Novatians verloren (Euseb. h. e. VI, 43; ep. 52, 1; ep. 50), oder der römische Bischofsstuhl verstanden werden, welchen der röm. Klerus, insbesondere Novatian, während der langen Sedisvakanz unter Decius provisorisch vertrat. Ist unter «cathedra» der röm. Bischofsstuhl gemeint, so konnte sowohl Cyprian, als auch der röm. Bischof die Worte schreiben, ohne dass „der Ausdruck von der «cathedra», die den Presbytern übergeben gewesen, unklar sein" musste. — Über «soli ecclesiae (baptismatis sacramentum) celebrare permissum» (vgl. ep. 73, 19 cui soli) s. u. Anm. 22 und 26.

[20]) U. a. folgende: 1. In Africa gab es weder unter Cornelius, noch unter Lucius Bekenner, es gab damals solche nur in Rom; wenigstens konnte von einem „zweiten Treffen" in Africa für diese Zeit nicht gesprochen werden (s. o. S. 76 Anm. 1). Mithin hätte Cyprian dadurch, dass er von Gefallenen spricht, die «in secundo proelio» ihre Schuld gesühnt hätten, auf Rom und die dortigen Vorgänge (ep. 60, 2 quot illic lapsi gloriosa confessione sunt restituti; s. o. S. 63) verwiesen. Aber man würde erwarten, dass er sich dabei genauer ausdrücken würde. 2. Cyprian liess im Jahre 252 alle bussfertigen Gefallenen zum vollen Kirchenfrieden zu; somit wäre die Schrift bereits im J. 252 entstanden. In diesem Falle würde man erwarten, dass Cyprian Gedanken vom Weltende einfliessen liesse (cf. ep. 56 u. 57, S. 75 f.). 3. Verschiedene Apostrophen an Novatian zeigen, dass der Verfasser den Schismatiker persönlich zum Gegner hat und ihn genau kennt. Beides traf zwar bei Cyprian zu, aber man würde eine Andeutung erwarten, dass der Schismatiker nicht an seinem Sitze, sondern an einem anderen Orte (in Rom) wirke.

[21]) Vgl. a. a. O. S. 58—63. Er sagt (S. 63): „Der Vergleich ergiebt das Resultat, dass der Bibeltext des Sixtus" (gemeint ist der Verfasser der Schrift!) „keineswegs mit dem Cyprians zusammenfällt; an einigen Stellen weicht er sogar erheblich von ihm ab." Die Erklärungsgründe Rombolds für diese von Harnack betonte Thatsache genügen keineswegs. Haussleiter (Theol.

Literaturblatt 1900 S. 221—224) bereichert Harnacks Beweismaterial; er zeigt die bedeutende Abweichung der beiderseitigen Citate aus der Apocalypse.

[22]) 1. Es ist nicht gewiss, dass «soli» bei «ecclesiae» im Original gestanden hat (s. Harnack, S. 32). 2. Wiewohl Sixtus „in dem Ketzertaufstreit eine andere Haltung eingenommen hat, als Stephanus" (vgl. h. e. VII, 5; 7. 6 u. 9; vgl. auch Harnack Texte 13 S. 40; Texte 1900 Neue Folge Bd. V S. 118), so enthält der Ausdruck «soli ecclesiae permissum» im Munde des nach ausgefochtenem Ketzertaufstreit regierenden Sixtus, absolut und relativ genommen, dennoch eine grosse Härte.

[23]) Man kann nicht annehmen, dass die Verfolgung des Gallus vielleicht übersehen werden konnte. Eusebius kennt sie, und auch ep. 61 beweist das Gegenteil. Wohl mag die in ep. 60 und 59 erwähnte Verfolgung, das Nachspiel der decischen, von einem anderen Autor (als Cyprian u. Cornel.) mit letzterer als eine einzige betrachtet worden sein. Harnack (Texte 13 S. 5—8) sucht dieser Schwierigkeit zu begegnen. Er sagt: In Rom gab es bis August 258 keine Verfolgung; Stephanus († 2. Aug. 257) starb eines natürlichen Todes. „Die späteren Nachrichten über sein Martyrium sind unglaubwürdig". Sixtus II. regierte ruhig und unbehelligt in Rom, nachdem er am 24. od. 31. Aug. 257 gewählt; denn „zwischen dem Aug. 257 und Juli 258 fand eine reiche" Correspondenz zwischen Rom und Alexandrien statt (nach Euseb. h. VII, 5—9 hat Dionysius nicht weniger als 7 Briefe nach Rom geschrieben, 3 an Sixtus und je 2 an die Presbyter Dionysius und Philemon). Das Hauptthema dieser Briefe war die Ketzertaufe — aber auch die Häresie des Sabellius, ferner Novatian und dessen Lehre. „Irgend eine Spur aber, dass damals in Rom eine Verfolgung herrschte, ist nicht zu finden. Hätte Eusebius in den Briefen etwas von Verfolgung gelesen, so hätte er schwerlich unterlassen, uns davon Mitteilung zu machen". Wir antworten. 1. Die Annahme einer „reichen Correspondenz" unter Sixtus mit Alexandrien beruht nur zum Teil auf Wahrheit; Dionysius hat unter Sixtus nicht je zwei Briefe an die Presbyter Dionys. und Philemon gesandt, sondern nur je einen, u. zw. zusammen mit zwei, vielleicht drei, Briefen an Sixtus (s. o. S. 134 Anm. 13 ff.). Somit konnte die ganze auf die Ketzertaufe (und Sabellius) Bezug nehmende Correspondenz in den ersten Monaten der Regierung Sixtus II. erledigt werden, ohne dass ein Grund vorlag, (sachlich oder gelegentlich) von Verfolgung zu sprechen. 2. Mag auch in Rom bis Juli (Aug.) 258, bis zum 2. Edikt des Kaisers Valerian, Ruhe und Frieden geherrscht haben, etwa weil Gallienus, der nach dem Tode seines Vaters dessen Edikte gegen die Kirche sofort zurückgezogen hat, die Verfolgung hemmte, so blieb doch dem Bischof Sixtus († 6. Aug. 258) das erste Edikt des Valerian (wohl Aug. 257), auf Grund dessen Cyprian am 30. Aug. 257 vor den Proconsul Paternus geführt worden war, nicht unbekannt. Darum musste er von (wenigstens) zwei „Treffen" seit der decischen Verfolgung, nicht von einem (secundum) «proelium», reden. Man müsste höchstens annehmen, dass Sixtus unmittelbar nach seiner Bischofswahl (Stephan † 2. Aug. 257) den Traktat geschrieben hat. Aber dann ist der Eingang «Cogitanti mihi et intolerabiliter animo aestuanti, quidnam agere deberem» unverständlich. Die Bischofswahl, die allmähliche Entscheidung betreffs der Gefallenen, das Auftreten Novatians und die Abfassung des Traktats, alles dies konnte unmöglich in dem Verlauf von etwa einem halben Monat abgewickelt werden. — Sixtus hätte übrigens von der decischen Verfolgung, welche sieben Jahre früher stattgefunden hatte, kaum sagen können, sie sei «nunc nuper supereffusa» (c. 5). — Wenn ferner Harnack daraus, dass zur Zeit des Sixtus 257/8 nachweislich „aufs neue zwischen Rom und Alexandrien über Novatian gesprochen wird, und zwar in den stärksten Ausdrücken" (Euseb. VII. 7, 6), schliesst, dass „zu seiner (des Sixtus) Zeit noch einmal ein Kampf mit dem schon längst excommunicierten Novatian ausgebrochen ist" (Texte S. 41. 43; vgl. Ad Nov. c. 1 obortus est), so ist dieser Schluss nichtig.

Dionysius konnte über Novatian, der alle Unordnung in der Kirche veranlasst und sich durch seinen früheren, verhältnismässig friedlichen, Brief (Eus. h. VI, 45) nicht hatte umstimmen lassen, noch immer aufs tiefste sich empören. Als er daher an einen Bischof, welcher auf seine Vorschläge betreffs der Ketzertaufe einzugehen geneigt war, an Sixtus, zum ersten Male schrieb, da war es ganz natürlich, dass er auf Novatian zurückkam; um so mehr, als der Vorgänger dieses Bischofs, Stephanus, jegliche Ketzertaufe unbedingt anerkannt wissen wollte, was ihm (Dionys.) doch bedenklich schien.

[24]) «Cogitanti mihi»; offenbar nach der Wahl zum Bischof dachte der Verfasser nach, was zu thun sei. — In diesem Falle wäre unter «secundum proelium» die Gallus'sche Verfolgung zu verstehen (s. o. ep. 61, S. 82).

[25]) Die meisten von den vorgebrachten Schwierigkeiten würden, wenn sie stichhaltig wären, auch der Autorschaft des Lucius sich entgegenstellen.

[26]) 1. «soli» vor «ecclesiae» ist, wie schon (o. Anm. 22) bemerkt worden ist, nicht ganz sicher echt. 2. Der Ausspruch «ecclesiae permissum est (celebrare baptismatis sacramentum)» ist wesentlich richtig (vgl. Augustinus, De baptismate contra Donatistas VI, 21). 3. Cornelius und Lucius konnten vor dem Ketzertaufstreit und bei ihrer geistigen Abhängigkeit von Cyprian selbst das Wort «soli» vorsetzen.

[27]) Die Sprache, der Stil und der Gedankeninhalt des Cornelius, wie wir sie in dessen Briefen ep. 49, ep. 50 und dem Briefe an Fabius (Eus. h. e. VI, 43) finden, erinnern stark einerseits an «Ad Novatianum», andererseits an Cyprians Briefe und Schriften. Wir gehen wegen Mangel an diesbezüglichen Fachkenntnissen auf den Beweis im einzelnen nicht ein.

[28]) Harnack (Texte 13. S. 35 ff.) und Rombold führen frappante Anklänge namentlich an «De unitate», «De opere», ep. 55 und ep. 60 an. Eine sklavische Abhängigkeit der Schrift «Ad Novat.» von den genannten Schriften und Briefen Cyprians zeugt nicht gegen die Autorschaft des Lucius, weil derselbe alle genannten Schriftwerke gekannt haben wird, — aber auch nicht gegen die Autorschaft des Cornelius. Letzterer sah ohne Zweifel ep. 55 (S. 73 f.), ep. 60 (S. 63) und «De unitate» (S. 72 Anm. 4). [Die von allen Erklärern geteilte Ansicht, ep. 60 sei erst gegen Ende der Regierungszeit des Cornelius entstanden, veranlasst vielfache Erörterungen, die wir übergehen können]. Was die Abhandlung «De opere» anbetrifft, so wird sie von unserem Autor sicher benutzt (vgl. Ad. Nov. c. 2, pag. 53, 20 und De opere c. 14; s. Harnack Texte 13. S. 50 f.). Doch wird sich schwerlich ein Beweis erbringen lassen, dass diese Schrift nicht vor 253/4 geschrieben sein kann. [Harnack (S. 34): „dieser Traktat aber ist selbst schwerlich vor 253/4 geschrieben"]. Darum konnte auch Cornelius «De opere» gelesen haben. — „Ausser der Benutzung von «De unitate» und «De opere» lässt sich die Verwertung keiner anderen cyprianischen Schrift und keines Briefes sicher nachweisen" (Harnack S. 53 Anm. 1).

[29]) Vgl. o. S. 63 Anm. 1 und «Ad Novat.» Anm. 23.

[30]) Sowohl Cornelius, als auch Lucius konnten, ohne unbescheiden zu sein, die Bekenner rühmen, obschon sie selbst zu ihnen gehörten; zumal da dieses Lob in erster Linie und direkt jenen Gefallenen galt, die nachmals Bekenner geworden waren.

[31]) Unser Endresultat kommt demjenigen Bensons nahe, stützt sich indess auf zwei von der Darstellung der bisherigen Erklärer abweichende Thesen: 1. dass ep. 60 in den Anfang des Episcopats des Cornelius fällt, 2. dass unter «secundum proelium» (Ad Novat. c. 6) nicht die Verfolgung des Gallus, sondern ein Nachspiel der decischen zu verstehen sei.

§ 2.

De rebaptismate.

Die Schrift «De rebaptismate» ist während und infolge des zwischen Cyprian und Stephan geführten Ketzertaufstreites entstanden; schon dadurch — als eine der wenigen uns erhaltenen diesbezüglichen Quellen — ist sie bei der Chronologie der auf den Ketzertaufstreit Bezug nehmenden Briefe und bei der Darstellung des Streites selbst notwendig zu berücksichtigen. Diese Notwendigkeit ist um so dringender, seitdem man in neuester Zeit nachgewiesen haben will, dass der Traktat von Cyprian gekannt worden sei und in den späteren Briefen aus der Zeit des Streites, in ep. 73 und 74, direkt widerlegt werde. Ist letzteres wahr, dann ist die Spitze der in den genannten Briefen enthaltenen Argumente nicht so sehr gegen Stephanus, als gegen andere Bischöfe gerichtet; damit würden einerseits die Briefe an Bedeutung für den Primatsforscher verlieren, und andererseits manche Argumente, welche wir in chronologischer und geschichtlicher Hinsicht vorgetragen haben, zum Teil an Kraft einbüssen.

Ernst verlegt die Entstehung des Traktats in die Mitte des Streites, in die Zeit nach ep. ep. 69, 70, 71 und 72, vor ep. ep. 73 und 74 [1]). Doch halten wir die Beweise dieses Gelehrten für unzureichend und nehmen an, dass «De rebaptismate» nach allen genannten Briefen verfasst worden ist, ja selbst ep. 73 und ep. 74 berücksichtigt [2]).

In Ermangelung direkter äusserer Zeugnisse sind wir bei der Zeitbestimmung auf innere Gründe angewiesen. Ernst führt seinen Beweis in der Weise, dass er die parallelen Anschauungen und polemischen Ausführungen in «De rebaptismate» und den Briefen zusammenstellt und vergleicht. — Unter den zahlreichen Parallelen ist besonders wichtig auf der einen Seite die These des Anonymus in «De rebaptismate»: jede von den Häretikern erteilte Taufe sei giltig, und zwar selbst in dem Falle, wo sie ohne Anwendung der vollen Taufform (insbesondere ohne Anrufung der vollen Trinität) „im Namen Jesu“ (c. 1; vgl. c. 15: custodita nominis Jesu Christi sanctissima invocatione) gespendet worden sei; auf der anderen Seite die Behauptung Cyprians in ep. 73: zur gültigen Taufe gehöre sowohl ein Katholik als Spender, als auch die Anrufung der vollen Trinität als Taufform (c. 18;

vgl. c. 16 und 17). Es drängt sich hierbei die wichtige Frage auf, ob Stephanus die „Jesutaufe“ (bei der als Taufform die Anrufung des blossen Namens Jesu gebraucht würde) acceptierte, oder verwarf. Im letzteren Falle würde sich die bedeutungsvolle Thatsache ergeben, dass Cyprian in ep. 73 nicht (wie wir es behaupten) ausschliesslich, oder fast allein Stephan bekämpft, sondern dass er auch andere Gegner, vielleicht gar den Verfasser der Schrift «De rebaptismate», der ja die „Jesutaufe“ besonders weitläufig bespricht, widerlegt. Im ersteren Falle würde vielmehr die Möglichkeit zu erwägen sein, ob der Anonymus in «De rebaptismate» nicht gar die These Stephans (von der Giltigkeit auch der „Jesutaufe“), nachdem Cyprian dieselbe in ep. 73 bekämpft hatte, verteidigen und gegen die Argumente des Bischofs von Karthago in Schutz nehmen wolle.

Dem geschilderten Thatbestande zufolge werden wir die Frage, wie Stephanus über die „Jesutaufe“ gedacht hat, in einem besonderen Abschnitte behandeln; zunächst aber die übrigen parallelen Stellen in «De rebaptismate» und den Cyprianischen Briefen vergleichen, sowie etwaige selbstständige Spuren der Entstehungszeit unseres Traktats verfolgen.

I. Wann ist «De rebaptismate» verfasst?

Aus der Schrift «De rebaptismate», an sich betrachtet, kann man nur soviel entnehmen, dass dieselbe nicht ganz in den Anfang, sondern in den weiteren Verlauf des Ketzertaufstreites fällt und fast sicher noch zu Lebzeiten Cyprians entstanden ist [3]). Ernst und Schüler sind darin einig, dass «De rebaptismate» nicht unmittelbar nach dem „ersten Concil“ (ep. 70) entstanden sein kann. Ernst denkt an die Zeit nach dem zweiten Concil (ep. 72); Schüler meint, „dass noch viel verständlicher und ungezwungener die Auslassungen des Verfassers sind, wenn er nach dem dritten Concil (Sent. episcoporum) geschrieben hat“ [4]). Nach unserem Dafürhalten ist das Urteil Schüler's vorzuziehen [5]).

Nun unterzieht sich aber Ernst der mühevollen Arbeit, die ursächliche gegenseitige Beziehung, welche zwischen «De rebaptismate» und den Briefen besteht [6]), zu untersuchen, und will auf diesem Wege gefunden haben, 1. dass «De rebaptismate» von ep. 73 und ep. 74 berücksichtigt wird, 2. dass wiederum «De rebaptismate» auf ep. 69, ep. 70, ep. 71 und ep. 72 Bezug nimmt. Er verteidigt beide Thesen besonders eingehend und mit bedeutendem Scharfsinn,

(zuletzt gegen Schüler, s. o. Anm. 1), u. zw. die erste These in Historisches Jahrbuch Bd. 19 S. 399—494, die letzte These daselbst auf S. 738—752).

A. **Die erste These** («De reb.» werde in ep. 73 und 74 bekämpft) hat Ernst unseres Erachtens nicht bewiesen. Der Forscher unterscheidet ganz schwache, starke und „ganz sichere und unanfechtbare" Argumente. Auf die Argumente der ersten Art [7]) gehen wir nicht näher ein; diejenigen der zweiten und dritten Gattung (behandelt auf S. 401—415 und S. 415—422) sollen sich ergeben aus folgender Zusammenstellung von Gedanken des «Liber de rebaptismate» und der ep. 73 und ep. 74 [8]).

1. Liber c. 19 und ep. 73, 24.—Ernst (S. 401) führt aus: „Den Gedanken, welchen der Anonymus in c. 19 ausspricht, dass nämlich durch den Abscheu vor der zweiten Taufe ... mancher Häretiker sich von der Rückkehr zur Mutterkirche abschrecken lassen möchte, welchen Gedanken Cyprian in ep. 73, 24 durch ein ausführliches Raisonnement bekämpft (Nec quisquam existimet...) — diesen Gedanken dürfte man doch wohl, weil nicht eben ganz naheliegend, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als dem Anonymus eigentümlich betrachten". — Es ist wahr, der Anonymus deutet den von Cyprian bekämpften Gedanken an (allerdings nicht in cap. 19, sondern in cap. 10). — In cap. 10 fügt er zum Schluss ganz kurz folgendes bei: „Da dem Worte des Apostels gemäss die Taufe eine ist, so werden wir, falls wir gegen das Decret des Apostels die Anrufung des Namens Jesu wiederholen wollen, jener aber, der zur Kirche zurückkehren möchte, nicht zum zweiten Male getauft werden will, notwendigerweise diesen der Geistestaufe berauben, den wir der Wassertaufe nicht berauben zu dürfen glauben". — Ep. 73, 24 lautet wesentlich wie folgt: „Auch glaube man nicht, die Häretiker würden dadurch, dass ihnen die Taufe entgegen gehalten wird, also durch den Anstoss, den sie an der vermeinlichen Wiedertaufe nehmen (quasi secundi baptismi vocabulo scandali zatos), von der Rückkehr zur Kirche zurückgehalten. Im Gegenteil, sie werden zum Kommen gezwungen. Denn, wenn sie sehen, dass wir ihre Taufe anerkennen, so werden sie glauben, auch die Kirche und die übrigen Schätze der Kirche rechtmässig zu besitzen, und sie werden keinen Grund einsehen, zu uns zu kommen. Wenn sie aber erkennen, dass es draussen keine Taufe giebt, und dass ausserhalb der Kirche die Sündennachlassung nicht erfolgen kann, so werden sie begieriger zu uns eilen, in dem sicheren Bewusstsein, überhaupt nicht eher zur wahren göttlichen Gnade gelangen zu können, als bis sie zur wahren

Kirche gekommen sind". — Wir sagen: 1. die blosse Thatsache, dass Cyprian in ep. 73, 24 einen Gedanken des Anonymus (c. 10) berührt und widerlegt, genügt nicht zum Beweise, dass er den Anonymus im Auge gehabt hat. 2. Dagegen beweist die Art, wie er den Gedanken widerlegt, dass er den Anonymus nicht berücksichtigt. „Das ausführliche Raisonnement" Cyprians passt, falls es auf «De rebaptismate» zurückgehen soll, nicht zu dem Umstand, dass der Anonymus selbst weitläufig darthut, dass zwar die Anrufung des Namens Jesu bei der häretischen Taufe giltig und darum nicht zu wiederholen sei, aber keineswegs die Nachlassung der Sünden gewähre, so lange der also Getaufte nicht nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit erstrebe und zur Kirche übergetreten sei (c. 11—14) [9]).

Cyprian hätte demnach eine nebensächliche Bemerkung oberflächlich aufgegriffen und wirkungslos, weil unter Nichtberücksichtigung des Standpunktes des Gegners, der ja den Häretikern ebenso bestimmt, wie er, das Heil abspricht, widerlegt.

Dagegen wären die Ausführungen des Anonymus als Entgegnung auf Cyprians Gedanken sehr vernünftig und angebracht; derselbe hätte dem Bischof von Karthago ausdrücklich zugegeben, was er zugeben durfte, und überdies gezeigt, wie trotz der Anerkennung der häretischen Jesutaufe den Häretikern und Schismatikern (vgl. c. 10) jede Heilshoffnung benommen sei [10]).

2. Liber c. 7, c. 5, c. 10, c. 15 und ep. 73, 16. — Ernst (S. 401—403) legt den Finger auf die Erscheinung, dass der Anonymus die „Jesutaufe" urgiert, die Taufe als «invocatio nominis Jesu» bezeichnet [11]), von «virtus nominis Jesu» spricht — und auf die Äusserung Cyprians, „nicht das sei zu billigen und anzuerkennen, «quae iactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate»"; ausserdem setze Cyprian „der vom Anonymus angezogenen Schriftstelle (Matth. 7, 22. 23) das unmittelbar vorhergehende (Matth. 7, 21) Wort des Heilands «Non omnis, qui mihi dicit, Domine...» entgegen" (vgl. Liber c. 7 und ep. 73, 16). — Unserem Urteil nach hat die Behauptung von Ernst höchstens einen schwachen Schein der Begründung für sich; bei näherer und tieferer Betrachtung namentlich der beiden Stellen Liber c. 7 und ep. 73, 16 zeigt sich, dass Cyprian bei der Abfassung der ep. 73 den «Liber de rebaptismate» nicht gelesen hat. Vollkommen unbedeutend ist der Umstand, dass Cyprian das Wort des Heilands urgiert, welches der vom Anonymus citierten Stelle „unmittelbar vorhergeht". Die Worte „Nicht jeder, der da sagt, Herr, Herr . . ." galten sicherlich damals,

wie heutzutage, als klassische Stelle gegen alle, die auf das Aussprechen des Namens Jesu — mochte es zu welchem Zwecke auch immer erfolgen — besonderes (übertriebenes) Gewicht legten. Darum konnte auch Cyprian ohne jede Nebenabsicht, ohne Rücksicht darauf, dass der Anonymus die unmittelbar nachfolgenden Worte der hl. Schrift (Multi dicent mihi . . Domine, Domine . . .) citiert hat, das Wort des Herrn denjenigen entgegenhalten, welche die Anrufung des Namens Jesu bei der häretischen Taufe anerkennen und als giltig hinstellen wollten. Die Anwendung der dem Herrenwort „unmittelbar nachfolgenden Stelle" (Matth. 7, 22. 23) durch den Anonymus passt in den Context des cap. 7 ausgezeichnet und beweist nicht nur seine These („in dem Namen Jesu pflegten alle «virtutes» zu geschehen, einige bisweilen auch von «homines extranei»"), sondern wird auch, was gegen Ernst besonders zu urgieren ist, mit peinlicher Einschränkung angewandt. Ja, der Anonymus sagt ausdrücklich, „eine solche Anrufung helfe, falls sie nicht ergänzt würde, nichts" [12]). Darum wäre die Widerlegung der Betonung des Herrenwortes müssig, wenn sie gegen den Anonymus gerichtet wäre; umgekehrt ist viel wahrscheinlicher die Annahme, der Anonymus gebe in cap. 7 eine ruhige und sachliche Widerlegung der Ausführungen Cyprians. — Die Bezeichnung der Taufe als «invocatio nominis Jesu» beim Anonymus erklärt sich einfach damit, dass derselbe nicht als erster und alleiniger Verteidiger der „Jesutaufe" auftrat, sondern in der „neuen", aber „eifrigst" verhandelten Streitfrage (betreffend die Giltigkeit der von Häretikern unter Anrufung des Namens Jesu gespendeten Taufe) ein letztes Wort zu Gunsten der „Jesutaufe" sagen möchte (s. c. 1). Darum kann er den Ausdruck «invocatio nominis Jesu» als prägnant und allgemein verständlich gebrauchen; zumal da er in cap. 7 ausdrücklich die Taufe im Namen der Dreieinigkeit in allen geordneten Verhältnissen verlangt.

3. Liber c. 17 und 15 und ep. 74, 5. — Diese Zusammenstellung ist ohne Beweiskraft; Ernst giebt es selbst im wesentlichen zu, wenn er (S. 403) in ep. 74, 5 nur „eine Reminiscenz" an den Anonymus findet und sogar zur Annahme sich genötigt sieht, Cyprian habe, „wo er sich gegen seine Gegner überhaupt wendet, die Gedanken des Anonymus mit den Ausführungen P. Stephans kombiniert" (S. 403 Anm. 3) [13]).

4. Ep. 74, 4 und 7, Sent. episc. 5 und die Theorie des Anonymus, „dass die Wassertaufe, auch wenn sie innerhalb der Kirche gespendet wird", „was reelle Gnadenmitteilung anbelangt, einfach nichts, die Firmung alles sei" (Ernst S. 405—413; besonders

S. 405, 408 und 413). —Ernst sagt u. a: „Auf diese, unserem Autor ganz allein eigentümliche, Anschauung schien uns nun in Cypr. ep. 74, 4 u. 7 und ebenso im 5. Vot. des 3. carthag. Koncils bezuggenommen zu sein. Denn an diesen Stellen wird vom hl. Cyprian, bezw. vom Bischof Nemesius, protestiert gegen die Trennung der Taufe vom hl. Geiste. «Neque Spiritus sine aqua separatim operari potest, nec aqua sine Spiritu», (Sent. ep. 5) und wird betont: «Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in baptismo, ut spiritum iam natus accipiat» (ep. 74, 7)...“

Auch hier stehen der These Ernst's unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. — Zunächst ist es nicht wahr, dass der Anonymus der Taufe an realem Heilswert nichts, der Firmung aber „alles“ zumisst. Er behauptet vielmehr nur dies: In der häretischen Taufe wird der hl. Geist nicht erteilt, denn derselbe ist nicht notwendig immer an die Taufe gebunden; vielmehr kann die Erteilung des hl. Geistes, welche in gewöhnlichen Verhältnissen (rebus integris) nach Art und Mass geregelt ist, derart modificiert werden, dass die volle Wirkung an einen von den vielen Akten geknüpft wird (c. 3) [14]. So kann die Wassertaufe allein die volle Geistesmitteilung bewirken, ebenso die Bluttaufe allein, aber auch erst die Firmung (c. 15: et aquam praestare spiritum solitum et sanguinem proprium hominibus praestare spiritum solitum et ipsum quoque spiritum praestare spiritum solitum). Der Anonymus betrachtet ferner — ganz so, wie alle übrigen Zeitgenossen — die Firmung als das eigentliche Sacrament der Geistesmitteilung [15], ohne der Taufe (rebus integris) jegliche Mitteilung des hl. Geistes abzusprechen (vgl. c. 10 und 6) [16]. Bei dieser Freiheit des hl. Geistes, sich den Menschen nach Massnahme der Verhältnisse verschieden mitzuteilen — so denkt der Anonymus — erteilt sich derselbe den von Häretikern getauften Menschen erst, wenn sie den wahren Glauben in der Kirche bekannt haben [17]; dennoch sei die «invocatio nominis Jesu» [18] giltig und nicht zu wiederholen.

Was nun die von Ernst verglichenen Stellen anlangt, so hat Cyprian in ep. 74, 4 und 7 sicher an «De rebaptismate» nicht gedacht, sondern an Stephan, den er übrigens in beiden Kapiteln ausdrücklich nennt. Das Gesagte betrifft ganz besonders cap. 7, in welchem Cyprian von dem bekämpften Gegner voraussetzt, dass nach seiner Auffassung die häretische Taufe „die Geburt aus Gott und die Nachlassung der Sünden“ erteile, — der Anonymus leugnet es ausdrücklich. In cap. 4 bemerkt Cyprian zwar, „die Taufe könne nicht getrennt werden, weder von der Kirche noch vom hl. Geiste“.

Aber der Context zeigt, dass der Bischof von Karthago nicht jene Theorie des Anonymus gemeint hat, nach welcher in Ausnahmefällen (namentlich) bei der häretischen Taufe der hl. Geist sich nicht erteilt, sondern getrennt von derselben später sich ganz mitteilt; er will vielmehr lediglich Stephan ad absurdum führen. Er argumentiert also: Die Häretiker haben anerkanntermassen weder die Kirche noch den hl. Geist, weil sowohl die Kirche als auch der hl. Geist in sich eine Einheit bilden. Darum kann die Taufe (welche gleichfalls eine ist [19])) nicht sein bei den Häretikern, da sie ja weder von der Kirche, noch vom hl. Geiste getrennt werden kann [20]).

Betreffend Sent. episcop. 5, lässt sich die Abhängigkeit der Ausführungen des Bischofs Nemesianus von unserer Schrift absolut nicht beweisen; ja, sie erscheint geradezu als unwahrscheinlich. Der Gedankengang der reich mit Schriftstellen durchsetzten Ausführungen des Bischofs ist folgender: Die Taufe, welche die Häretiker und Schismatiker erteilen, ist ungiltig, weil die Vorgesetzten derselben (gemeint sind gewiss die Spender) falsche Christi und falsche Propheten (in d. hl. Schrift) genannt werden . . . „Auch sagt Christus der Herr: «nisi si quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei. [Hier schliesst sich sofort nachstehende Argumentation des Bischofs an]. hic est Spiritus, qui ab initio ferebatur super aquam. neque enim Spiritus sine aqua separatim operari potest, nec aqua sine Spiritu. male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit, utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica. tunc poterunt filii Dei esse . . .». Es folgt eine längere Ausführung darüber, dass die Häretiker als unwürdige Spender nichts Heilbringendes vermitteln können. — Ernst selbst wagt nicht, die Bezugnahme von Sent. episc. 5 auf den Anonymus als sicher hinzustellen. Er sagt: „Wenn wir eine volle Gewissheit dieser Bezugnahme nicht angenommen haben und auch jetzt nicht annehmen, so liegt der Grund in der Erwägung, dass möglicherweise an den bezeichneten Stellen nur die Konsequenz aus der Praxis der afrikanischen Gegner Cyprians, welche die Taufe der Häretiker als giltig anerkannten, nicht aber die häretische «manus impositio ad accipiendum spiritum sanctum», entwickelt, die Gegner des «rebaptismus» durch den Verweis auf das Unlogische ihres Verfahrens bekämpft werden sollen, da ohne den hl. Geist eine giltige Spendung der Taufe ebensowenig denkbar sei, als eine giltige Spendung der Firmung“. — Ein zweifacher Grund gegen die These Ernst's ist von diesem

nicht berücksichtigt worden. Erstens durfte der Bischof, falls er den Anonymus bekämpft, nicht ein so gewaltiges Gewicht auf die Unwürdigkeit des Spenders legen, da in «De rebaptismate» dieses Argument weitläufig und überzeugend durch Gründe der Vernunft und der hl. Schrift entkräftet wird; oder aber er musste, anstatt allgemein gehaltene Verdammungsurteile der hl. Schrift gegen die Häretiker anzuführen, die Gründe des Anonymus berücksichtigen und widerlegen. Zweitens müssten die Worte «male ergo sibi quidam interpretantur» früher, entweder nach dem Citat der hl. Schrift, oder vor «neque enim Spiritus sine aqua separatim operari potest» gesetzt worden sein. In diesem Falle wäre vielleicht hingewiesen auf den Anonymus und dessen Theorie, vorausgesetzt, dass letzterer die Stelle Joh. 3, 3. 5 (nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et spiritu . . .) und das aus dieser Stelle gezogene Argument der Gegner (nur diejenige Taufe könne helfen, welcher der hl. Geist innewohne) nicht bereits berücksichtigt hätte (c. 3) [21]).

Aus den bezeichneten Thatsachen wird man vielmehr nicht ohne Grund vermuten dürfen, der Anonymus habe auch die unter dem Einfluss Cyprians entstandenen Äusserungen der Bischöfe der grossen Septembersynode (Sententiae episcoporum) gelesen und widerlegen wollen [22]).

5. Liber c. 3, c. 6 und ep. 73, 3 (s. Ernst S. 413—415). Auch das aus dieser Zusammenstellung gewonnene Argument findet Ernst selbst zweifelhaft, wiewohl ihm die Übereinstimmung in Ausdrücken ganz „frappant" erscheint. — Cyprian verwahrt sich gegen den Vorwurf, sein Unternehmen sei eine «nova aut repentina res», während «De rebaptismate» gegen die „plötzliche" Neuerung eifert; ferner weist Cyprian in ep. 73, 3 angeblich die Artigkeit des Anonymus «c. 1: haereticorum stupore praeditus» zurück: «Nos non demus stuporem haereticis patrocinii et consensus nostri». — Wir sagen: Den Ausdruck «stupor» gebraucht Cyprian auch anderswo (z. B. ep. 52, 2). Ferner, was den anderen Anklang anbetrifft (nova aut repentina res), so kommen auch in ep. 30, 2 ähnliche und gleiche Ausdrücke vor (nunc nuper, modo, repentina subsidia); sachlich aber wurde Cyprian nicht nur vom Anonymus, sondern auch von Rom der Vorwurf gemacht, er führe eine neue Praxis ein. Noch zur Zeit des Papstes Sixtus hallt dieser römische Vorwurf nach, indem der Bischof Dionysius von Alexandrien dem römischen Kollegen schreibt, Cyprian habe weder allein, noch zum ersten Male die Taufe der Häretiker verworfen, weil auch im Osten, und zwar vor vielen Jahren, die Ketzertaufe als ungiltig erklärt worden sei (Euseb. h. e. VII, 5). Aber konnte

denn der Anonymus, wenn er, wie wir annehmen, wahrscheinlich sogar nach «Sent. episc.» geschrieben hat, das Auftreten Cyprians ein „neues“ und „plötzliches“ nennen; musste er nicht inzwischen erfahren haben, dass die Cyprianische Praxis nicht „neu“ und „plötzlich entstanden“ war? Ohne Zweifel wusste er es, aber er erfuhr hiervon sicher schon nach ep. 72 (welche auch nach Ansicht Ernst's von ihm berücksichtigt worden ist), da Cyprian in den der ep. 72 beigelegten Briefen ep. 70 (c. 1) und ep. 71 (c. 3) die Beschlüsse unter Agrippinus erwähnt hatte. Daraus folgt, dass der Anonymus die Beschlüsse der Africaner unter Agrippinus auf jeden Fall ignoriert hat — ganz so, wie dies der Papst Stephanus gethan hat; darum ist es unstatthaft, aus der Äusserung des Anonymus irgend welche Schlüsse auf die Zeit der Abfassung von «De rebaptismate» zu ziehen.

6. Liber c. 3, c. 4 und ep. 73, 9. Ernst sagt bezüglich der soeben bezeichneten und der nächsten (7.) Zusammenstellung: „Als ganz sicher und unanfechtbar glauben wir auch heute noch die Bezugnahme auf den Traktat De rebaptismate in Ep. 73, 9 und 22 nachweisen zu können“ (S. 415). — Den ersten Beweis führt er wesentlich folgendermassen: „In c. 3 und 4 beruft sich unser Anonymus u. a. auf den Bericht der Apostelgeschichte c. 8, wo erzählt wird, dass Petrus und Johannes von den Aposteln nach Samaria entsandt wurden, um den daselbst vom Diakon Philippus Bekehrten und Getauften die Hand aufzulegen, damit sie den hl. Geist empfingen. Dies Argument weist Cyprian Ep. 73, 9 zurück, seine kritischen Bemerkungen mit dem Vermerk einleitend: «Quod autem quidam dicunt». Wir sind der Ansicht, dass hiermit auf die bezüglichen Ausführungen im «Liber de rebaptismate» c. 3. 4 hingewiesen wird“ (S. 415). „Es liegt zu sehr auf platter Hand, dass es ein Trugschluss ist, daraus, dass im Falle die Taufe ohne gleichzeitige Erteilung der Firmung, aber innerhalb der Kirche gespendet worden, den betreffenden Personen blos noch die Firmung erteilt, die Taufe aber an ihnen nicht wiederholt werden dürfe, die Konsequenz ziehen zu wollen, dass dies ebenso zu geschehen habe, wenn die Taufe nicht innerhalb, sondern ausserhalb der Kirche von Häretikern gespendet werden — besonders wenn sich gerade um die Giltigkeit der ausserkirchlichen Taufe der Streit dreht. Eine derartige Argumentation kann da höchstens Einem passieren — und dieser Eine ist unser Anonymus! In seinen Gedanken- und Beweisgang passt dies Argument ganz gut . . .“ (S. 416).

Wir sagen: 1. Wenn die Berufung auf die Apostelgeschichte c. 8 in den Beweisgang des Anonymus „ganz gut“

passt, was thatsächlich der Fall ist, so konnte Cyprian nicht erwidern: «locum istum ad praesentem causam videmus omnino non pertinere» (ep. 73, 9). 2. Der Anonymus zieht in c. 3 und 4 nicht diejenige Konsequenz, welche Ernst ihm in den Mund legt. Am wenigsten zieht er dieselbe auf die von Ernst angenommene Weise (durch unmittelbaren Schluss). Sein Gedankengang ist dieser: Es ist wahr, dass die Taufe ohne den hl. Geist nichts hilft; ebenso richtig ist, dass der hl. Geist für gewöhnlich durch die Firmung erteilt wird. Beweis hierfür sind: die Taufe Jesu und die Firmung der Samariter und der Apostel (Dominus cum insufflasset) (c. 3). Doch wird niemand leugnen können, dass die Apostel, Samaritaner und der äthiopische Kämmerer auf Grund der blossen Taufe selig werden konnten, wenn sie vor der Firmung gestorben wären (c. 4). Wir (der Anonymus) stellen somit zwei Praemissen auf: 1. Die organisch zusammenhängenden Sacramente der Taufe und Firmung brauchen nicht notwendig unverzüglich nach einander erteilt zu werden (nonnunquam divisa ac separata); 2. schon ein einziges dieser Sacramente kann allein die volle Heilsgnade erteilen (solitaria tamquam integra atque perfecta, (c. 3). Letztere Wahrheit gilt zugestandenermassen von der Taufe. Warum sollte sie nicht auf die Firmung Anwendung finden? Darum schliessen wir: In ausserordentlichen Fällen (alio homini) kann die Firmung die Mängel der Taufe ausgleichen (etiam illud aliud latius posse consistere). «Per solam manus impositionem episcopi, quia baptisma in nomine Jesu Christi Domini nostri praecessit, possit alio homini paenitenti atque credenti etiam spiritus sanctus tribui, quoniam eos, qui in Christum credituri essent, scriptura sancta praedixit oportere in spiritu baptizari . . . nec necesse sit quaeri, quale illud baptisma fuerit, quod in nomine Jesu Christi sunt consecuti» (c. 4). — Die gebotene Wiedergabe des Anonymus zeigt, a) dass letzterer die Stelle über die Firmung der vom Diakon Philippus getauften Samariter nicht besonders stark urgiert, b) dass er mit seinem Beweisgang ein anderes, genauer beschränktes, Ziel verfolgt, als Cyprian in ep. 73, 9. [Cyprian führt daselbst aus: «Quod autem quidam dicunt, eis, qui in Samaria baptizati fuerant, advenientibus apostolis Petro et Johanne tantum super eos manum inpositam esse, locum istum, frater carissime, ad praesentem causam videmus omnino non pertinere. illi enim, qui in Samaria crediderunt, fide vera crediderunt et intus in ecclesia, quae una est et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, quem idem apostoli miserant, baptizati erant. et idcirco, qui legitimum et ecclesiasticum baptisma consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat,

sed tantummodo, quod deerat, id a Petro et Johanne factum est, ut oratione pro eis et manu inposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur». — In ep. 73, 9 wird der Anonymus sicher nicht widerlegt. Dafür zeugt (in ep. 73, 9) 1. das Wort «tantum» (der Anonym. hebt vielmehr hervor, dass den Samaritanern auch die Firmung erteilt worden ist, c. 3); 2. «fide vera crediderunt» (der Anonym. fordert gleichfalls einen rechten, in der Kirche dokumentierten, Glauben; homini paenitenti atque credenti, cf. c. 5); 3. «quod nunc apud nos geritur» (der Anonymus hebt selbst genügend hervor, dass die Firmung in der kathol. Kirche zu spenden sei, c. 3 u. 4); 4. «et signaculo dominico consummentur» (das Argument des Anonymus, die beiden organisch zusammenhängenden Sacramente könnten auch getrennt werden und erteilten auch einzeln und allein die volle Gnade, wird nicht im geringsten widerlegt; es wird nicht einmal geahnt) [23])]. Aber auch die Hauptpraemisse, ein anderer habe unmöglich Apostelgeschichte c. 8 gegen Cyprian und seine Auffassung vorbringen können, steht auf schwachen Füssen. Wir verweisen auf ep. 74, 1, wo zur Charasteristik der Argumentation Stephans gesagt wird, er habe «superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria imperite adque improvide» geschrieben [24]).

7. Liber c. 11 und ep. 73, 22 (s. Ernst S. 417—419). Ep. 73, 22 beginnt, wie folgt: «Quo in loco quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catecumenos nobis opponunt, si quis ex his, antequam in ecclesia baptizetur, in confessione nominis adprehensus fuerit et occisus, an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. sciant igitur etc.». De rebaptismate c. 11 fängt also an: «Quid autem statues in personam eius verbum audientis, qui forte adprehensus in nomine Christi statim confessus ac, priusquam baptizari aqua permitteretur ei, fuerit punitus, utrum perisse eum pronuntiabis, quia non est aqua baptizatus, an vero aliquid extrinsecus patrocinari ei ad salutem existimabis, licet non sit aqua baptizatus?». — Ernst stellt zwei Thesen auf. Er behauptet: 1. dass das Argument, welches man „nach dem Zweck und dem Gedankengang unseres Anonymus sehr gut versteht", unmöglich einem anderen Gegner Cyprians zuzumuten sei; 2. dass „unser Anonymus das von dem um des Namens Christi

willen gemarterten Katechumenen hergenommene Argument unmöglich mit der Frage an Cyprian einleiten konnte: Quid autem statues ..., wenn der Lib. de reb. nach ep. 73, bezw. nach dem 3. carthag. Koncil, geschrieben ist, da ja in ep. 73, 22 die Antwort auf die Frage seitens des hl. Cyprian bereits vorlag" (S. 418).— Wir antworten: Die erste These Ernst's lässt sich nicht beweisen. Die Gegner Cyprians, auch Stephanus, konnten folgendes Cyprian und anderen Bischöfen entgegenhalten: Die Wassertaufe können wir den Häretikern belassen und mit denselben gemeinsam besitzen; die Wassertaufe ist ja nicht das Allerwichtigste und Notwendigste, weil selbst ohne (Wasser-) Taufe die Katechumenen (auf Grund ihres Glaubensbekenntnisses durch das Martyrium) den Lohn des Heils gewinnen können [25].

Die zweite These hat nur den Schein eines Beweises für sich; thatsächlich ist sie sicher falsch. Es ist wahr, Cyprian beantwortet in ep. 73, 22 die vom Anonymus (c. 11) an ihn gestellte Frage, was er von dem Seelenheil der nicht getauften aber gemarterten Katechumenen denke. Aber auch der Anonymus selbst giebt auf die gestellte Frage unmittelbar darauf dieselbe Antwort; ja, er beantwortet seine Frage weitläufiger, allseitiger und sorgfältiger als Cyprian in ep. 73, 22 [26]. Darum ist in ep. 73, 22 eine Beziehung auf «De rebaptismate» (c. 11) ausgeschlossen [27] und die Frage des Anonymus als rhetorische Frage zu betrachten [28]. Man kann übrigens vermuten, der Anonymus habe beim Niederschreiben des «Liber» ep. 73 nicht gerade vor Augen gehabt und sich des 22. Kapitels nicht erinnert, obwohl er nach ep. 73 und 74 geschrieben hat [29].

8. Ernst (S. 419 f.) hält es für „undenkbar, dass der «Liber de rebaptismate» nach der Publikation des Stephan'schen Ediktes bezüglich der Ketzertauffrage geschrieben ist, weil die Anschauungen P. Stephans bezüglich der Wirksamkeit der ausserkirchlichen Taufe in direktem Gegensatze stehen zur eigentümlichen Theorie des Verfassers": „Wir dürfen die Unmöglichkeit betonen, dass nach P. Stephan, welcher der ausserkirchlichen Taufe in seinem Dekrete ausdrücklich die Nachlassung der Sünden... als mögliche Wirkung zugesteht, ein anderer Verteidiger... sagte: Was ist denn überhaupt die Wassertaufe? Sie ist, was die unmittelbare reale Gnaden- und Heilswirksamkeit anbelangt, nichts, sie giebt höchstens eine Anwartschaft auf die Sündenvergebung, die Gnade und das ewige Heil..." (S. 420).

Auch dieses Argument ist nicht unwiderlegbar. Zunächst handelte es sich in dem Ketzertaufstreit um die Giltigkeit

der Ketzertaufe, — nicht um die Festlegung einer wissenschaftlichen Glaubenstheorie hinsichtlich der Taufe und ihrer Wirksamkeit überhaupt; darum konnte ganz wohl jeder Bischof es wagen, eine besondere Auffassung über die Wirksamkeit des Sakramentes sich zurechtzulegen und vorzutragen. Dem Papst Stephan aber musste schon mit Rücksicht auf die gewaltige Opposition, auf welche er gestossen war, ein Anonymus genehm sein, welcher nicht ohne Geschick und mit Energie seine Partei ergriff und seine Hauptforderung verteidigte. Der römische Bischof wird eine völlige Übereinstimmung der übrigen Bischöfe mit seiner Theorie bezüglich der Wirksamkeit der Ketzertaufe um so weniger verlangt haben, als er sich selbst genötigt sah, eine weitläufige Begründung seiner These zu versuchen, — und sogar bei Freunden (z. B. bei Dionysius von Alexandrien) einen vollen Anklang nicht gefunden hatte; auch bildete er sich kaum ein, alle Schwierigkeiten, welche andere ihm entgegenhielten, überzeugend und einleuchtend gelöst zu haben [80]). Darum musste er es anderen gestatten, abweichende Wege einzuschlagen, sofern nur letztere zu dem von ihm vertretenen Endresultate führten [81]). — [9. Siehe S. 420—422. Ein letztes Argument, das Ernst einerseits aus der Betrachtung der geschichtlichen Thatsachen, andrerseits aus der unter No. 8 vorgetragenen These herleitet, wird mit den veränderten Voraussetzungen, die wir bewiesen zu haben glauben, von selbst hinfällig].

«De rebaptismate» wird also von ep. 73 und 74 nicht widerlegt.

B. **Die zweite These Ernst's,** dass «De rebaptismate» auf ep. ep. 69-72 Bezug nehmen solle (S. 737—752), brauchen wir nicht genauer zu prüfen, weil wir gleichfalls der Ansicht sind, dass das Buch nach jenen Briefen geschrieben ist [32]).

* * *

Die gegen Ernst nachgewiesene Thatsache, dass in den Briefen 73 und 74 und in «Sententiae episcoporum» sich keine Rücksichtnahme auf den «Liber de rebaptismate» nachweisen lässt, und der Umstand, dass die wichtigsten Argumente des Anonymus nirgends in den genannten Quellen widerlegt werden, gestatten, ja begünstigen, die These, welche bei einer Betrachtung der Schrift an sich als die wahrscheinlichste sich ergiebt, dass nämlich der «Liber» nach der 3. Synode — noch zu Lebzeiten Cyprians — etwa im Jahre 256 geschrieben worden ist [33]). Der Zweck des Traktats ist, das Edikt Stephans, welches die Anerkennung jeglicher

Ketzertaufe, auch der unter Anrufung des Namens Jesu gespendeten, forderte, zu stützen und damit die von Stephan excommunicierten Bischöfe zum Nachgeben zu bewegen. — Aber hat denn Stephan wirklich die unter Anrufung des blossen Namens Jesu von den Häretikern gespendete Taufe als giltig anerkannt?

---

[1]) Ernst, Wann und wo wurde «De rebaptismate» verfasst? Zeitschrft. f. kathol. Theologie 1896. S. 193—255 und Nachtrag S. 360—362. — Schüler (Der pseudocyprianische Traktat «De rebaptismate». Ztschrft. f. wissenschaftl. Theologie 1897. S. 555—608) hält Ernst's Beweise für nicht stichhaltig und plaidiert für eine Verlegung der Schrift an das Ende des Ketzertaufstreites, nach Sent. episc., ohne jedoch mit Bestimmtheit zu leugnen, dass Ernst's chronologische Ansätze richtig sein könnten. — Darauf sucht Ernst (Historisches Jahrbuch 1898. Bd. 19 S. 399—422; 737—771) noch einmal seine These aufrecht zu erhalten und noch allseitiger zu begründen. Ehrhard (Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Freiburg i/Br. 1900. S. 465) stimmt Ernst voll bei; ebenso Weymann (Histor. pol. Blätter 1899. Bd. 123, 9: „Die neueren Forschungen über die pseudocyprianischen Schriften"). — Neben der Frage nach der Entstehungszeit der Schrift behandelt derselbe Gelehrte, Ernst, einen anderen Gegenstand: „die Lehre des «Liber de rebaptismate» von der Taufe" (zuletzt und am ausführlichsten in Ztschrft. f. kath. Theol. 1900. S. 427—462); er bekämpft namentlich zwei Gelehrte, deren Meinung er nicht teilt: 1. Dr. A. Beck (Der «liber de rebaptismate» und die Taufe. Kotholik 1900. S. 40—64), 2. Lüdemann (Theol. Jahresbericht 1898. S. 208 f.) [Ernst verweist in seiner letzten Arbeit (S. 424 Anm. 1) auf seine früheren verwandten Abhandlungen, auf: Ztschrft. f. kath. Theol. 1895. S. 241 f.; 1896. S. 208, 218, 219 f., 222, 230, 233, 237 f., 242 f.; 1894. S. 241—244; Histor. Jahrbuch 1898. S. 505, 508 ff., 513, 520, 738]. Ernst's Ausführungen über die Auffassung des Anonymus von der Taufe stimmen wir im wesentlichen bei.

[2]) Fechtrup (S. 207 f.) erscheint «De rebaptismate» „mehr als eine Widerlegung sämtlicher von Cyprian, auch im Briefe an Jubaianus, vorgebrachten Beweise, denn der letztere (ep. 73) als eine Widerlegung jener". F. hat Recht; aber er hat es unterlassen, seine These ausführlich zu beweisen.

[3]) Man beachte namentlich c. 1; das Wichtigste steht u. in Anm. 5.

[4]) S. Histor. Jahrbuch 1898. S. 750.

[5]) Wenn der Verfasser sagt: «animadverto quaesitum, quid .. observari oporteret», oder: «nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta iactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebantur», so folgt hieraus, dass der Hauptstreit bereits ausgefochten ist; andere Worte, wie z. B. «vel nunc», «tandem», beweisen, dass die Uneinigkeit und der Widerstand der Africaner bereits lange dauern; der Umstand aber, dass Cyprian als „standhafter" Mann gerühmt wird, thut dar, dass derselbe einer entschiedenen Forderung Stephans sich entgegengestellt hat; dieses weist hin auf die Zeit nach ep. 74 und später. Ernst (Jahrbuch S. 750) meint: „die Situation auf und nach dem 2. Concil (zur Zeit der ep. 72) war eine derartige, dass sie die Angriffe des Verfassers auf Cyprian vollauf erklärt". Wir glauben, diese Möglichkeit verneinen zu müssen. Überdies müsste vor ep. 72 der 69. Brief entstanden sein, weil die anderen Briefe, ep. 70, ep. 71, ep. 72, noch nichts von einem Streite über die „Jesutaufe", geschweige von einem «summum studium» des Kampfes um diese „neue Streitfrage" verraten. Nun ist aber ep. 69 später — erst nach ep. 74 — entstanden.

[6]) «De rebaptism.» (c. 1) spricht von Schriften und Gegenschriften über die Jesutaufe. Der Anonymus wird sie selbst gelesen haben; er las auch

Cyprians Schriften, da er gegen denselben besonders eifert. Es fragt sich aber, ob Cyprian seinerseits in seinen späteren Schriften «De rebapt.» berücksichtigt.

[7]) Vgl. S. 410: hergenommen aus der Zusammenstellung von De reb. c. 7 u. ep. 73, 21; De reb. c. 14 u. ep. 73, 11; De reb. c. 1, 6 u. ep. 73, 13; De reb. c. 1 u. ep. 73, 11.

[8]) Unseres Erachtens kommt namentlich ep. 73 in Betracht, weniger ep. 74, weil dieser Brief ausdrücklich und offenbar über Stephans Argumente sich verbreitet.

[9]) Vgl. auch: «quia spiritus sanctus extra ecclesiam non sit» (c. 10).

[10]) Cyprian musste ferner das vom Anonymus urgierte Wort des hl. Paulus «baptisma unum esse» (c. 10) berücksichtigen; er thut es nicht. Er hebt nur das Verhalten Pauli hervor, der die Johannestaufe nicht als genügend anerkannt habe, trotzdem der hl. Johannes der Täufer «maior inter prophetas» und «divina gratia adhuc in utero matris impletus» gewesen sei (vgl. ep. 73, 24 u. 25). Cypr. beruft sich auf das Verhalten Pauli gegenüber Johannes dem Täufer, obwohl der Anonymus auf die Würdigkeit des Spenders nichts giebt, dies in c. 8—10 dem Bischof möglichst bestimmt vorhält und dazu selbst den Unterschied zwischen Johannestaufe und neutestamentlicher Taufe markiert (c. 2). — Was den von Cyprian bekämpften Gedanken: mancher Häretiker könnte „durch den Abscheu vor der zweiten Taufe sich von der Rückkehr zur Mutterkirche abschrecken lassen", anbetrifft, so lag derselbe schon in ep. 71, 1 «non rebaptizari» angedeutet.

[11]) Ernst (S. 403) sagt: „Es scheint aber doch, dass diese Argumentation und diese ganze Auffassung der Taufe als «invocatio nominis Jesu» originell und unserem Anonymus eigentümlich ist".

[12]) Letzteres betont er in c. 7 und auch anderswo (c. 2; c. 12: inhaerens solo nomini eius non multum adiuvatur). Anders stellt die Wirkung der häretischen Jesutaufe der von Cypr. in ep. 74 und 73 bekämpfte Gegner dar. Ep. 73, 16: «in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti»; ep. 74, 5: «ut, qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati iudicentur».

[13]) Es dürfte thatsächlich unerklärlich bleiben, wie Cyprian die Gedanken des Anonymus und Stephans kombinieren konnte; er hatte ja bei Abfassung des 74. Briefes das Decret Stephans vor Augen und kämpft gegen Ansichten, die unser Anonymus nicht vertritt.

[14]) Der Anonymus betrachtet Taufe und Firmung als ein organisches Ganze (c. 1 signum fidei iteratum et consummatum), zumal da beide Sacramente für gewöhnlich zusammen erteilt wurden (c. 4). Aber auch Cyprian lehrt ein Ähnliches, ja Gleiches (ep. 73, 9).

[15]) Vgl. u. a. ep. 73, 9.

[16]) So auch Cyprian gerade an der von Ernst urgierten Stelle ep. 74, 7: durch die «impositio manus» werde der hl. Geist erteilt. — Wenn der Anonymus die N.T.liche Taufe ein «baptisma spiritale» nennt und mitunter von der Firmung als «baptisma spiritus» spricht, so erklärt sich dies auf folgende Weise: Er betrachtet als den Hauptzweck der Taufe und der Firmung die reale Mitteilung des hl. Geistes. Diese Geistesmitteilung wird dadurch perfect, dass zuerst in der Taufe (der Idee und Wahrheit nach) die Abwaschung der Körper mit dem Blute Jesu Christi und die «incorporatio Christi», d. h. die Eingliederung des Menschen in die Menschheit Jesu Christi erfolgt, und dass alsdann in der Firmung der hl. Geist (die dem «corpus Christi» = «ecclesia catholica» gemeinsame Seele, die Gottheit nämlich) dem also Incorporierten mitgeteilt wird. [Vgl. Iren. adv. haer. III, 17. 2: «corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per spiritum»]. In welchem Masse der hl. Geist sich bereits in der Taufe, welche mit der Firmung ein organisches

Ganze bildet, im einzelnen Falle mitteilen will, so argumentiert nicht ohne Geist und Berechtigung der Anonymus, muss demselben überlassen bleiben. Er wird sich solchen, die in der Kirche getauft (in den lebendigen Leib Jesu Christi vollkommen incorporiert) sind und nicht sofort die Firmung erhalten haben, in gewissem Masse auch ohne die Firmung und vor derselben mitteilen; dagegen wird er den von Häretikern Getauften, bei denen selbst die Incorporation infolge der Trennung von der Kirche geschädigt und stark gestört ist, seine Gegenwart bis auf ein Minimum beschränken oder ganz vorenthalten. [Man vergleiche c. 2 u. c. 6; namentlich c. 18: «ex quibus universis ostenditur, fide mundari corda, spiritu autem ablui animas. porro autem per aquam lavari corpora, sanguine quoque (sanguis und aqua sind nur verschiedene «species» desselben «baptisma», s. c. 14) festinatius perveniri per compendium ad salutis praemia». — Eine genauere Darlegung der Auffassung der ältesten Kirchenväter von der Ökonomie der Sacramente soll in der beabsichtigten Arbeit: „Der Primat nach Cyprian u. s. w." versucht werden].

[17]) Der Glaube des Täuflings spielt beim Anonymus eine grosse Rolle. Derselbe soll nach c. 14 „das Herz reinigen", d. h. den Willen des Menschen heiligen und den «obex gratiae» beseitigen. — Diese «fides» ist nach dem Anonymus in der Häresie falsch; daher kann dem Häretiker und Schismatiker der hl. Geist nicht erteilt werden, bis er durch den Übertritt zur Kirche seinen Glauben corrigiert (c. 10). Allerdings ist auch der blosse Wille im Augenblicke des Todes, der Kirche anzugehören, wodurch der Sterbende die wahre «fides» bekennt, wertvoll und heilbringend (vgl. c. 11; c. 13: quodcumque enim in homine ultimum in hac specie deprehensum fuerit, in illo quisque nostrum iudicari necesse habebit, abolitis et obliteratis omnibus, quae prius gessit; c. 14). Wer aber bis zum letztem Atemzuge in der Häresie und dem Schisma verharrt, kann nicht selig werden, selbst wenn er sein Leben für seinen Glauben giebt.

[18]) Um so mehr giltig ist die «invocatio trinitatis» bei der Ketzertaufe — auch im Sinne des Anonymus.

[19]) Ep. 74, 4 «nam si idcirco apud haereticos ecclesia non est, quia una est et dividi non potest, et si ideo illic sanctus spiritus non est, quia unus est et esse apud profanos et extrarios non potest: utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest». Vielleicht sind die Worte «quod in eadem unitate consistit» zu übersetzen: die Taufe, welche mit der in sich einigen Kirche und dem in sich einigen Geiste zusammenhängt; in diesem Falle wäre der Begründungssatz «quia separari...» nur eine Umschreibung der vorhergehenden Worte. Doch scheint uns die andere Deutung richtiger: die Taufe, welche ebenso wie der hl. Geist und die Kirche in einer Einheit besteht, rsp. dem Wesen nach eine Einheit bildet.

[20]) Der Sinn ist: da die Taufe ohne Geist und Kirche inhaltslos ist und nicht bestehen kann.

[21]) Cyprian citiert diese Schriftstelle in ep. 73, 21.

[22]) Der Anonymus kämpft namentlich gegen den einen (unus hic solus et unus c. 1; vgl. c. 3: ad quae tu); aber er wendet sich auch gegen andere (c. 5 porro ut non ignoratis).

[23]) Was wäre das für ein Verfahren, wenn Cyprian das eine vom Anonymus angeführte und in seinen Zusammenhang passende Beispiel aus der hl. Schrift zurückweisen wollte, ohne überdies das zweite beachtenswerte Beispiel widerlegen zu wollen oder zu können!

[24]) Dass Cypr. in ep. 73 einen anderen als den Anonymus bekämpft, folgt auch aus nachstehender Thatsache: Der Anonymus urgiert als notwendig zum Heil und zur Geistesmitteilung eine «fides vera» des Empfängers (c. 10, cf. c. 11) und betont, dass es ausserhalb der Kirche kein

Heil gebe und keine Sündenvergebung erfolge (c. 10 u. 11): mit anderen Worten, der Anonymus behauptet und beweist weitläufig dasselbe, was auch Cyprian will (s. ep. 73, 21; de cath. eccl. unit. c. 14).

[25]) Eine genauere Durchführung dieses Gedankens mag zur Zeit des 73. Briefes gefehlt, bezw. in dem von Jubaian dem Cyprian zugesandten Briefe nicht gegeben worden sein. Der Sinn konnte aber etwa der gewesen sein: Schon der persönliche Glaube des Täuflings ist, wie das Beispiel der Katechumenen zeigt, ein bedeutendes Moment und Mittel zur Mitteilung der Heilsgnade (vgl. auch ep. 73, 21 u. 22). Dem stellt Cypr. (73, 3) entgegen die «integra fides» der Katechumenen. — Die Katechumenen konnten übrigens mit Recht als wirksames Argument den Gegnern der Ketzertaufe vorgehalten werden; denn sie erlangten nicht nur ohne Wassertaufe, sondern auch, ohne noch voll und ganz zur Kirche zu gehören, durch ihren Glauben die Heilsgnade. [«fide emundari corda» (de reb. c. 18) ist nicht nur ein Ausspruch des Anonymus, sondern auch eine aus der hl. Schrift herübergenommene Wahrheit (Act. 15, 9: et nihil discrevit inter nos et ipsos, fide emundatis cordibus eorum].

[26]) Cyprian bejaht die Frage, ob die Katechumenen selig würden, welche für den Glauben stürben. Er weist hin darauf, dass diese Katechumenen 1. den wahren Glauben hätten (fides integra), 2. die Bluttaufe empfingen. Der Anonymus beweist, 1. dass «fides integra» nötig (c. 11), und 2. dass die Bluttaufe nur eine «altera species» der Taufe sei und dasselbe Heil wie die Wassertaufe gewähre (c. 14), — ohne freilich Häretikern und Schismatikern etwas zu nützen (c. 13 u. 14); s. auch o. Anm. 24.

[27]) Noch in ep. 73 c. 20 eifert Cyprian gegen solche, die eine Sündenvergebung bei den Häretikern als möglich hinstellen, — kämpft also nicht gegen «Liber de reb.». Ja, noch in c. 21 beweist Cypr. ausdrücklich, dass er nicht an letzteren denkt: «nisi si haereticorum patroni et advocati haereticos in falsa confessione Christi interfectos martyras praedicant et gloriam passionis adsignant (vgl. dagegen Liber c. 13 u. 14; o. Anm. 26).

[28]) Der Anonymus liebt die rhetorische Frage (s. c. 10); auch der von Cypr. in ep. 73, 12 bekämpfte Gegner (Stephan) bediente sich offenbar einer rhetorischen Frage (si quis, an amittat).

[29]) Man braucht wirklich nicht anzunehmen, der Anonymus habe die auf die „Jesutaufe" bezüglichen „Schriften" und „Gegenschriften" vor sich gehabt (c. 1). Er giebt seiner Theorie eine mehr systematische Form; seine Abhandlung trägt trotz zahlreicher Apostrophen an die Gegner keineswegs einen ausgesprochenen polemischen Charakter. Auch wenn der Anonymus die Schriften Cyprians in Abschrift besass, brauchte er damit bei dem Charakter und der Anlage seiner Abhandlung nicht genau die betreffenden Stellen in Cyprians Briefen zu vergleichen und zu widerlegen. — Ernst (S. 747) bemerkt über eine Sammlung Cyprianischer Schriften zu Lebzeiten des Anonymus: „Schüler (S. 572) sagt mit Recht: »Es ist zu vermuten, dass die cyprianischen Schriften, welche der Verfasser (des Lib. de reb.) kennt, zu den uns überlieferten gehören. Denn diese müssen Cyprian selbst als die wichtigsten gegolten haben. Er verbreitet sie in Abschriften an andere und weist regelmässig (von ep. 70—74) auf die früheren zurück (ep. 71, 1; 71, 4; 72, 1; 74, 1). Dadurch machen sie zugleich den Eindruck einer lückenlosen Kette«. Dass wir in den uns erhaltenen Briefen (69—74) wirklich im wesentlichen die ganze Ketzertaufcorrespondenz Cyprians besitzen, geht auch daraus hervor, dass wir alle Citate der ep. 75 aus Cyprian in den uns erhaltenen Briefen des Heiligen nachweisen können".

[30]) Wohl am unangenehmsten, weil wirklich bedeutungsvoll, mag für Stephan das oft wiederholte Argument Cyprians gewesen sein: Die Häretiker können auch firmen, wenn sie taufen können; nun ist bei ihnen aber der hl. Geist anerkanntermassen nicht, also könnten sie auch nicht taufen und die Nachlassung der Sünden vermitteln (vgl. ep. 74, 5; ep. 69, 10).

[31]) Was die Theorie des Anonymus von der Wirkung der Sacramente der Taufe und der Firmung anlangt, so weicht sie nicht gerade bedeutend von derjenigen Stephans ab. Stephan hält die Sündenvergebung als Wirkung der Ketzertaufe für möglich, ohne den hl. Geist und die Fähigkeit zu firmen den Ketzern zuzuerkennen (vgl. ep. 73, 4—7 u. 18; ep. 74, 4 sq., 7 u. 8 und unsere Abhandlung u. II. Anm. 56). Der Anonymus misst der Ketzertaufe weniger Kraft zu, indem er sich als deren Wirkung in nuce denkt: 1. den «character indelebilis» und 2. eine gewisse wirkliche (Beistands-) Gnade zur Erreichung des wahren Glaubens, bezw. zur Erlangung der Kirchengemeinschaft mit allen in ihr niedergelegten Gnaden (vgl. c. 6 virtus nominis Jesu invocata ad salutem non modicam praerogativam praestare posset; c. 7 invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri; quasi initium quoddam mysterii dominici; c. 10; c. 12 praebet eis occasionem, vel etiam imponit necessitatem requirendi Dominum). Damit spricht er der Ketzertaufe doch auch eine wichtige und bedeutende Kraft zu und steht im Grunde genommen auch mit der späteren Lehre nicht ganz im Widerspruch. Bezüglich der Firmung begeht er allerdings denselben Irrtum wie Stephan und Cyprian. Er hält die Ketzer und Schismatiker für unfähig, die Firmung zu erteilen. Sollte angesichts dieser Thatsachen der Anonymus von Stephan einen Verweis haben befürchten müssen? Übrigens sind seine Ausführungen wirklich scharfsinnig und geschickt, zudem mit Schriftstellen reich belegt; und was das Wichtigste ist, der Anonymus hält sich selbst für fähig und berufen, zu Gunsten der Stephan'schen Ansicht zu vermitteln (c. 19 praeterea existimo, nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam). Übrigens will er keineswegs Unfehlbarkeit für seine Darlegungen beanspruchen; sein Hauptzweck liegt darin, zu zeigen, dass die Beweise der Gegner nicht stichhaltig sind und die alte Tradition in verschiedener Weise sich rechtfertigen lässt, um so Cyprian und dessen Anhang zum Nachgeben zu bewegen (vgl. c. 19 u. c. 1 Schluss).

[32]) Wir bemerken nur, dass in demselben Augenblicke, wo die These Ernst's, der «Liber» sei vor ep. 73 und ep. 74 verfasst, fällt oder zweifelhaft wird, es schwer wird zu entscheiden, welche Stellen in den Briefen Cyprians im einzelnen Falle der Anonymus meint und widerlegen will. Da ferner ep. 69 wahrscheinlich erst nach ep. 73 und ep. 74 entstanden ist, und Ernst in «De rebapt.» Rückbeziehungen auf den 69. Brief entdeckt zu haben glaubt, so wird auch hierdurch die ganze Hypothese von einer Priorität des «Liber» vor ep. 73 und 74 ins Wanken gebracht. Ebenso wird es zweifelhaft, ob der Anonymus ep. 72 so stark, wie Ernst es will, berücksichtigt. Ernst (S. 747) sagt: „Die Pluralform «non ignoratis» (c. 5) ist im Gegenteil ein kleiner aber frappanter Zug, der uns bestätigt, dass wir auf der richtigen Fährte sind, wenn wir den «Lib. de rebapt.» als Gegenschrift zum Synodalschreiben des 2. Koncils von Karthago betrachten". Indessen kann der Anonymus auch erst nach den «Sententiae episcoporum» geschrieben haben, in welchen Cyprians Argumente, auch die der ep. 72, als Widerhall wiederkehren (vgl. namentl. ep. 72, 1 u. Sent. ep. vot. 5).

[33]) Bei unserer Darstellung des Ketzertaufstreites bietet die These, der «Liber» sei nach «Sent. episc.» geschrieben, keine Schwierigkeit; wenn die grosse Septembersynode bereits im J. 255 stattgefunden hat, konnte der Anonymus seinen Tractat im Verlaufe des Jahres 256 schreiben.

II. Was hält Stephanus von der „Jesutaufe"?

Mit dieser Frage haben sich zuletzt Fechtrup (S. 220—224) und vor ihm Schwane (Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster 1862. S. 748—754) eingehend

befasst. Der erstere (S. 220) sagt: „Es fragt sich, ob er (Stephan) eine jede Taufe, oder nur die in der vorgeschriebenen Weise vollzogene, für gültig erklärt hat, mit andern Worten ob er nicht in Bezug auf Materie und Form sich einen Irrtum hat zu Schulden kommen lassen". Er findet, ganz wie Schwane, bezüglich der Form, dass Stephan nur die «in nomine trinitatis» gespendete Taufe der Häretiker anerkannt habe [34]). Das Urteil Fechtrups ist, soweit es die Taufform betrifft, unseres Erachtens falsch; wichtige Gründe sprechen dagegen, während die für die Behauptung vorgetragenen Beweise nicht stichhaltig sind.

Einen Hauptbeweis für die These, dass Stephan die „Jesutaufe" (welche ohne Anrufung der vollen Trinität gespendet wurde) anerkannt hat, liefert ep. 74, namentlich das mitgeteilte Bruchstück des Edikts des römischen Bischofs und die polemischen Ausfälle Cyprians gegen das Schreiben desselben. Das Stephan'sche Edikt lautete (c. 1): «Si qui ergo a quacunque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum.» — Der Ausspruch, eine jegliche Taufe solle anerkannt werden, legt zunächst an sich die Vermutung nahe, dass ein Streit nicht nur über die Giltigkeit der Ketzertaufe überhaupt geherrscht hat, sondern auch bezüglich einzelner Taufweisen, welche unter den Häretikern üblich waren; denn sonst hätte Stephan nur gesagt: «si qui ergo ab haereticis venient». Der besondere Streit konnte nun an sich den Spender, den Empfänger oder die Taufform betroffen haben. In erster Hinsicht konnte es sich um den Glauben der häretischen Spender, insbesondere um deren persönliche Würdigkeit oder um die «intentio faciendi» handeln. In letzter Hinsicht kam das «verbum sacramenti», insbesondere die Frage in Betracht, ob im Namen der vollen Trinität oder nur im Namen Jesu Christi die Taufe giltig erteilt werden könne. Der Streit konnte sich auch um alle drei Punkte, um den Spender, den Empfänger und die Taufform gedreht haben [35]). Aus dem Wortlaut des uns von Cyprian erhaltenen Decrets Stephans ersieht man nicht, welche von den drei berührten Möglichkeiten von dem römischen Bischof ins Auge gefasst worden ist [36]). Der Sinn dieser Entscheidung lässt sich genauer nur durch die Berücksichtigung anderweitig verbürgter Äusserungen Stephans, ausserdem aus der Art und Weise, wie Cyprian gegen Stephans Argumente polemisiert (c. 1), er-

schliessen. — Cyprian weiss nun einmal, dass der römische Kollege Stephanus «omnium haereticorum baptismata iusta esse et legitima iudicavit (ep. 74, 2: er interpretiert so das Edikt — «id est omnium . .»), ferner, dass er „von der Taufe des Marcion, Valentinus, Appelles und der übrigen Häretiker, welche gegen Gott den Vater lästern, behauptet hat, durch sie würden Gottessöhne geboren und „im Namen Jesu" Sünden nachgelassen [37]). Am wichtigsten aber ist folgende Äusserung Cyprians in c. 5: «Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut, qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati iudicentur, cur non eadem eiusdem maiestas nominis praevalet in manus inpositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione»? — Aus den soeben angeführten Stellen, welche alle auf Stephan Rücksicht nehmen, folgt zur Evidenz, dass nach Cyprians Ansicht und Wissen ersterer kein Gewicht auf die Würdigkeit und Glaubenscorrectheit der häretischen Spender gelegt, da er ja selbst die Taufe der Antitrinitarier anerkannte [38]), vielmehr die volle Wirksamkeit der Taufe ex opere operato Christi hergeleitet und letzteres Moment sehr urgiert hat [39]). Aber Stephan verlangte ferner auch nicht die Gleichheit der Taufweise; da er nach dem Zeugnis (wenigstens nach der Interpretation) Cyprians Taufen, welche «quomodocunque» (s. o.) gespendet wurden, anerkannte. [Dass Stephan diesen Ausdruck (der allerdings auch ep. 73, 16 und 18 wiederkehrt) gebraucht, sagt C. nicht ausdrücklich; vgl. ep. 75, 9 (hier scheint allerdings fast unabweislich Stephan gemeint zu sein, vgl. c. 8)].

Diese von Stephan geduldeten Abweichungen von der üblichen Taufweise konnten an sich die Materie betreffen, da thatsächlich nach dem Berichte des Anonymus in «Liber de rebaptismate» (c. 16) einige Häretiker mit Wasser und Feuer tauften; doch ist es kaum glaublich, dass der Papst die diesbezüglichen Abweichungen gemeint hat, als er durch sein Edikt alle Taufen, welche «quomodocumque» gespendet wurden, für giltig erklärte [40]). Dagegen ist sicher, dass der römische Bischof eine Verschiedenheit der Taufformel, des «verbum sacramenti», vorgesehen und geduldet hat:

1. Wir wissen zunächst aus «Liber de rebaptismate», dass zur Zeit Stephans in der Kirche eine „neue Streitfrage" aufgetaucht und „mit Eifer" verhandelt worden ist, die Frage, ob ohne Anwendung der vollen Trinitätsformel, unter Anrufung des blossen Namens Jesu, die Taufe giltig gespendet werden könne, und ob der-

art erteilte Ketzertaufen als giltig zu betrachten seien (s. c. 1 und c. 7; vgl. auch ep. 69, 7: propter hoc usurpare potestatem baptizandi posse, quod (Novatiani) videantur interrogatione baptismi a nobis non discrepare; Benson, S. 405, leugnet die diesbezügliche Beweiskraft der Stellen, insbesondere von «De rebaptismate» c. 7). Da nun der römische Bischof durch sein Edikt nach dem Zeugnis Cyprians die Taufen aller Häretiker (a quacunque haeresi), selbst diejenigen, welche «quomodocunque» erteilt waren, anerkannt wissen wollte, so approbierte er von denjenigen Ketzertaufen, welche «quomodocunque» erteilt wurden, namentlich auch die unter Anrufung des blossen Namens Jesu gespendeten. [Man könnte einwenden: Die „neue" Frage konnte sich doch erst aus der Entscheidung Stephans entwickelt haben. Aber wäre Stephan ein Gegner der „Jesutaufe", so hätte er sich gegen dieselbe geäussert; der Anonymus, welcher (im Jahre 256) zu Gunsten Stephans vermitteln will, weiss aber nichts davon (vgl. auch u. nr. 3)]. — 2. Einen Beweis für diese Thatsache liefert auch ep. 74 insofern, als die Äusserungen Cyprians über die Berufung der Anhänger der Ketzertaufe auf die Majestät des Namens Jesu erst dann recht verständlich werden, wenn man annimmt, dass letztere nicht einmal die Anrufung der vollen Trinität, sondern nur diejenige des Namens Jesu verlangt haben [41]). Wir verweisen ganz besonders auf die angeführte Stelle aus c. 5: «Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut, qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati iudicentur . . .»: Die „Wirkung" der hl. Taufe (effectus) erfolgt während der Spendung des Sacraments; sie wird aber nach Schilderung Cyprians der „Kraft und Majestät des Namens Jesu" von den Gegnern des Metropoliten zugeschrieben. Was liegt da näher, als die Vermutung, dieselben hätten die Anrufung des Namens Jesu bei der Spendung der Taufe als das wesentlichste und notwendigste — darum ausnahmsweise auch für sich ausreichende Moment angesehen? [42]). — 3. Die Beweiskraft der ep. 74 in der angegebenen Hinsicht mehrt sich noch durch die näheren Umstände, unter denen der Brief und die Entscheidung Stephans erfolgt sind. Ep. 74 ist nach ep. 73 und dem in ep. 73 besprochenen Briefe, den Jubaian dem Cyprian zugesandt hat (vgl. ep. 73, 4), entstanden. Der Autor jenes von Jubaian zugestellten Briefes meint: «quod quaerendum non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit, secundum quod credidit», und fügt bei: «nec ab ipso (Marcione) venientes baptizari opportere, quod iam in nomine Jesu

Christi baptizati esse videantur» (ep. 73, 4). Ferner weiss Cyprian, dass jemand (aliquis) unter Betonung des Namens Jesu Christi den Ausspruch gethan hat: «In nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti» (ep. 73, 16), und berichtet, dass „einige“ u. a. auch auf Phil. 1, 18: «Verum tamen omnimodo, sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntietur» sich berufen haben (ep. 73, 14). Cyprian erwidert auf das erste Argument (der Täufling würde gerechtfertigt durch den Glauben) ganz richtig: die Täuflinge der Häretiker hätten eben so wenig, wie diese letzteren selbst, insbesondere die Marcioniten und andere „Anthropianer“ und Patripassianer, den wahren Glauben (selbst über Christus und Gott den Vater) [43]). Darüber hinaus kämpft der Bischof von Karthago gegen die übertriebene Betonung des Namens Christi (quae iactantur in Christi nomine c. 16). Er meint (c. 17): «Quod enim in evangeliis et in apostolorum epistolis Jesu Christi nomen insinuatur ad remissionem peccatorum, non ita est, quasi aut sine patre aut contra patrem prodesse cuiquam solus filius possit . . . cum ergo ex ipsius Christi praedicatione et contestatione pater ante cognoscendus sit, qui misit, tunc deinde Christus, qui missus est, nec possit esse spes salutis, nisi duobus simul cognitis, quomodo non cognito immo et blasphemato Deo patre, qui apud haereticos Christi nomine baptizati dicuntur, peccatorum remissam consecuti iudicantur?». Darauf führt er aus, die Worte des hl. Petrus (Act. 2, 38. 39), die Juden seien «in nomine Jesu Christi» zu taufen, seien mit Rücksicht auf das Gesetz Mosis, dem jetzt das Gesetz Christi nachgefolgt sei, gewählt, und fügt bei: «Jesu Christi mentionem facit Petrus, non quasi pater omitteretur, sed ut patri filius quoque adiungeretur». Schon aus den bisher wiedergegebenen Äusserungen des Bischofs von Karthago in ep. 73 lässt sich mit ziemlich starker Wahrscheinlichkeit der Schluss ziehen, Cyprian verstehe die Betonung des Namens Jesu durch die Anhänger der Ketzertaufe so, dass die Anrufung dieses Namens als Taufformel genüge. Nun kommt unmittelbar nach den angeführten Argumenten in cap. 18 folgender Passus: «Denique, ubi post resurrectionem a Domino apostoli ad gentes mittuntur, in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizare gentiles iubentur. quomodo ergo quidam dicunt, foris extra ecclesiam, immo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi, cuiuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari iubeat in plena et adunata trini-

tate?» [44]). Aus dieser Stelle ersieht man klar und sicher, dass einige zur Zeit Cyprians die Majestät des Namens Jesu so sehr betonten, dass sie auch die allein unter Anrufung dieses Namens gespendeten Taufen der Häretiker als giltig betrachteten und deswegen nicht fragten, von wem und auf welche Weise die Taufe erteilt würde [45]). Gesetzt nun, der von Jubaian dem Bischof von Karthago zugesandte, in ep. 73, 4 erwähnte Brief stamme nicht von Stephan, so war trotzdem des letzteren Edikt (ep. 74, 5), eine jegliche Ketzertaufe sei zu respektieren, eine Approbation auch der „Jesutaufe", von deren Wirklichkeit und Actualität er sicher Kenntnis hatte. Nun haben wir aber nicht ohne Grund betont, dass der erwähnte Brief von Stephan selbst geschrieben worden ist; somit schwindet jegliches Bedenken gegen die These: der römische Bischof habe die „Jesutaufe" für giltig gehalten. — 4. Diese letztgenannte These kann auch durch den «Liber de rebaptismate» in folgender Weise gestützt werden: Der Anonymus verfolgt in seiner Schrift als Hauptzweck die Verteidigung der Auffassung, dass die „Jesutaufe", wie sie von Häretikern gespendet werde, als giltig zu betrachten sei; so zwar, dass er in dem leidenschaftlich geführten Streite ein letztes Wort sprechen und den Bischof von Karthago mit dessen Anhang zur Anerkennung der „durch die Tradition geheiligten" Praxis bewegen möchte. Dieses Ziel stellt sich der Anonymus nicht am Anfang des Ketzertaufstreites, sondern, wie oben (S. 172 ff.) gezeigt worden, nach ep. 73 und 74, wahrscheinlich gar nach «Sententiae episcoporum». Aus diesen Thatsachen folgt mit Notwendigkeit, dass der Anonymus über die Auffassung des römischen Bischofs bezüglich der „Jesutaufe" vollkommen orientiert war (gegen Benson S. 406 f.) und nichts mehr, aber auch nichts weniger, als die Ansicht des Papstes selbst durch eine gründliche, teilweise eigenartige und neue Untersuchung zu stützen suchte [46]).

B. Welche Gründe bringen nun aber Fechtrup und Schwane für ihre Behauptung: dass Papst Stephanus die Anwendung der vollen Taufformel zur Giltigkeit der Ketzertaufe verlangt habe? 1. Sie weisen hin auf die Thatsache, dass Eusebius, Augustinus, Hieronymus, Vincentius von Lerin in dieser Beziehung Stephan keines Irrtums zeihen; ferner auf die Aussage des Augustinus (de bapt. VI, c. 25): „man fände eher Häretiker, welche überhaupt nicht tauften, als solche, welche nicht in der evangelischen Form tauften"; auch auf Cyprian selbst: „Auch würde Cyprian nicht unterlassen haben, einen Irrtum des Stephanus hinsicht-

lich der Taufformel für sich auszubeuten" (Fechtrup S. 221; vgl. Schwane S. 748 und S. 752). — Wir antworten: Was die späteren Kirchenväter anlangt, so ist auf deren geschichtliches Urteil in der vorliegenden Frage nicht viel zu geben. Eusebius schöpfte gewiss aus den ihm zu Gebote stehenden bruchstückartig erhaltenen Quellen, nicht vorwiegend aus der Tradition; und da nirgends direkt und ausdrücklich gesagt war, dass Stephan die Jesutaufe verteidigt habe, so berichtete er dies nicht [47]). Dasselbe lässt sich bezüglich des hl. Augustinus sagen, der ein „Oppositionsconcil", ja selbst jeden namhaften Widerstand Cyprians ableugnet und den Bischof von Karthago als Muster der Sanftmut und Nachgiebigkeit hinstellen möchte; er thut dies nicht auf Grund einer in Africa etwa fortlebenden Überlieferung, sondern auf Grund der von uns bereits besprochenen Schriften, welche er nach seiner Weise deutet [48]). Wenn aber der Bischof von Hippo zu seiner Zeit (um 400 n. Chr.) keine Häretiker kennt, welche nicht die volle Taufformel gebrauchten, so folgt daraus nicht, dass es zur Zeit Cyprians — hundertfünfzig Jahre vorher — solche Häretiker nicht gegeben hat. Man kann vielmehr recht wohl annehmen, dass die Abweichungen von der üblichen katholischen Taufweise bei den Häretikern in dem Grade allmählich aufhörten, als durch die eingehenden Verhandlungen über die Giltigkeit der Ketzertaufe die Wahrheit immer sicherer und voller erschlossen wurde; überdies waren manche verworrenen Häresien der alten Zeit später verschwunden. Aber wir wissen bestimmt, dass die volle Taufformel von Häretikern nicht immer beobachtet wurde. Irenäus (Adv. haer. I. 21, 3) legt einzelnen gnostischen Sekten eine Verfälschung der Taufformel zur Last. Dasselbe „muss in späteren Zeiten bei einzelnen Sekten vorgekommen sein, namentlich bei solchen, die den Glauben an die Trinität verwarfen". (Vgl. Synode von Arles Canon 8). Von der auf dem Concil von Nicäa (Canon 19) verworfenen Taufe der Paulianisten sagt Augustinus, sie sei ungiltig, weil sie die Taufformel verfälscht hätten (de haeres. 44). Papst Innocenz I. sagt ausdrücklich (ep. 22, 6), dass sie nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes getauft hätten. Vgl. auch Conc. Constant. Can. 7. [Dies alles stellt Schwane zusammen (S. 752 f.); trotzdem behauptet er auf Grund einer mehrdeutigen Äusserung des hl. Augustinus, um das Jahr 255 hätten alle Häretiker die volle Taufformel gebraucht.] — Was nun aber Cyprian selbst anbetrifft, so hat er ja, wie wir gesehen, gegen die Lehre, die Anrufung des blossen Namens Jesu genüge zur Giltigkeit der Ketzertaufe, remonstriert; Schwane (S. 750) gesteht es selbst zu bezüglich

ep. 73, 8 (vgl. S. 202 Anm. 45). Allerdings hat er dieses Moment nicht sehr „ausgebeutet“. Doch davon hielten ihn wichtige Gründe ab. Einerseits leugnet nämlich der Bischof von Karthago die Giltigkeit jeder Ketzertaufe und legt den Gegnern die Anerkennung der ausserkirchlichen Taufe überhaupt als einen Frevel gegen die Grunddogmen der Religion aus [49]); andererseits musste er fürchten, durch derartige ins Einzelne gehende schroffe Vorwürfe die Gegner zu reizen und dahin zu bringen, dass sie unter Preisgabe der unvorschriftsmässig erteilten Ketzertaufe mit um so grösserem Nachdruck auf Anerkennung der unter Anwendung der vollen Taufformel gespendeten Taufe drängten [50]).

2. Doch Fechtrup glaubt für seine Behauptung andere, positive Gründe zu besitzen. — Zuerst sucht er aus ep. 73 jede Spur eines Streites über die „Jesutaufe“ zu entfernen. Er bemerkt zwar zu c. 18 (S. 222): „Cyprian scheint freilich auch gegen solche Gegner zu polemisieren, die eine einzig im Namen Jesu erteilte Taufe für giltig halten, wenn er sagt «Denique, ubi post resurrectionem . . .»“ (s. das Citat o. S. 192); fügt aber, indem er c. 18 mit c. 5 vergleicht, folgendes hinzu: „Allein wenn wir tiefer auf die Argumentationsweise Cyprians eingehen, so sehen wir, dass er hier nichts anderes behaupten will, als dass die Taufe im Glauben an die volle und ungeteilte Dreieinigkeit erteilt werden muss, um giltig zu sein. Wer im Glauben an auch nur eine Person irrt, kann auf die Trinität nicht mehr taufen“. „In ganz ähnlicher Weise beruft er sich gegen die Giltigkeit der Taufe der Marcioniten, die sicher unter Anrufung der drei göttlichen Personen vollzogen wurde, auf den Auftrag des Herrn, im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes zu taufen. Marcion, meint er, glaubt nicht an die Trinität, wie wir, also kann er auch nicht auf diese Trinität gemäss dem Befehle des Herrn taufen, und ist somit diese seine Taufe nichtig (ep. 73, 5). Wäre also auch jener Passus in dem Briefe Cyprians an die Adresse Stephans gerichtet, so würde daraus noch keineswegs folgen, dass er nicht die Anwendung der biblischen Formel zur Giltigkeit der Taufe für notwendig erachtet hätte“. — Wir sagen: In cap. 18 ist von Cyprian zu klar die Thatsache gestreift, dass einige die übliche Taufweise nicht verlangen, als dass hierüber ein Zweifel bestehen könnte. Wenn aber Cyprian in cap. 5, wie Fechtrup richtig beobachtet hat, gleichfalls sich auf den Auftrag des Herrn beruft und an dieser Stelle daraus nachzuweisen sucht, dass der Spender der Taufe den wahren Glauben an alle drei göttlichen Personen haben müsse, so ist das eine Thatsache für sich, die noch nicht beweist, dass Cyprian auch

in cap. 18 („in ganz ähnlicher Weise") nur von dem „Glauben an die volle und ungeteilte Dreieinigkeit" redet. Übrigens ist keineswegs „sicher", dass die Marcioniten unter Anrufung der drei göttlichen Personen getauft haben [51]); noch weniger sicher, dass Stephan ein solches von den Marcioniten angenommen hat.

3. Fechtrup (S. 223) bringt noch andere, angeblich unwiderlegbare Gründe für seine These vor. Er führt aus: „Ein vollgiltiger Zeuge, dass Stephan unter der Taufe im Namen Jesu die vom Heilande eingesetzte, im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes erteilte Taufe verstand, ist Firmilian. Er sagt nämlich: «Auch das ist absurd, dass sie glauben, es sei nicht zu fragen, wer jener sei, der getauft hat, weil der Getaufte die Gnade erlangen könnte durch die Anrufung der Trinität, der Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes» (ep. 75, 9). Es ist klar, dass die Gegner, gegen welche Firmilian sich richtet, die Wirksamkeit und Giltigkeit der Taufe an den Gebrauch der vollen Taufformel knüpften. Diese Gegner sind aber keine anderen als Stephanus und seine Anhänger, wie schon daraus hervorgeht, dass unmittelbar vorher gegen eine andere Behauptung des Stephanus und derer, welche ihm beistimmen, argumentiert wird. Sollte aber trotzdem noch ein Zweifel bleiben, ob Firmilian hier im 9. Cap. nicht doch andere Gegner im Auge habe, so wird derselbe vollständig beseitigt durch die Art und Weise, wie er darzuthun sucht, dass die Anwendung der rechten Taufformel nicht zur Giltigkeit genüge. Er erzählt nämlich, dass vor etwa zweiundzwanzig Jahren ein vom bösen Geiste beherrschtes Weib aufgestanden sei, sich für eine Prophetin ausgegeben und durch ihre Ekstasen und dämonischen Werke bedeutenden Einfluss und grossen Anhang in der Christengemeinde gewonnen habe. Dieses Weib masste sich u. a. auch die Gewalt zu taufen an, und sie bediente sich bei ihrer Taufhandlung der gebräuchlichen und vorschriftsmässigen Fragen, so dass sie von der kirchlichen Regel in nichts abzuweichen schien. Dann fragt Firmilian: Sehen vielleicht Stephan und diejenigen, welche ihm beistimmen, auch diese durch den Dämon erteilte Taufe als giltig an, zumal bei ihr weder das Symbolum der Trinität, noch die vorschriftsmässige und kirchliche Frage fehlte? Alsdann müssten sie behaupten, dass auch der Teufel im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes die Gnade der Taufe verleihen kann (c. 10. 11). Hiernach lässt es sich nicht leugnen, dass es eben der Papst Stephan war, welcher die Giltigkeit der Taufe nicht von irgend einer Qualität des Spenders, sondern von der Anwendung der

Formel: «im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes» abhängig machte". Soweit die Argumentation Fechtrups, welche wir ausführlich wiedergegeben haben. [Benson (S. 406 ff.) behauptet, dass über die Taufform „niemals eine Streitfrage gewesen ist"; den Beweis findet er in ep. 75, 9.]— Wir erachten die von Fechtrup für seine Behauptung beanspruchte Beweiskraft der ep. 75 aus folgenden Gründen für hinfällig. Zugegeben, was thatsächlich kaum zu bezweifeln ist, in c. 9 habe Firmilian Stephan im Auge, so liegt darin gewiss das Zeugnis, dass der römische Bischof von der Anwendung der hl. Dreifaltigkeit als Taufform ausdrücklich gesprochen haben muss; aber unberechtigt ist der weitere Schluss, Stephan habe „die Giltigkeit" der Taufe von der Anwendung der vollen Taufform „abhängig" gemacht, und zwar in dem von Fechtrup angenommenen Sinne: als habe er keine andere, etwa unter Anrufung des blossen Namens Jesu gespendete Taufe anerkennen wollen. Man bedenke nämlich nachstehenden sachlichen Zusammenhang: —Vor allem zeigen die von Fechtrup zusammengestellten Abschnitte aus dem 75. Briefe, dass die streitenden Parteien mit sachlichen Argumenten einander bekämpften und ihre eigenen Anschauungen über die Ketzertaufe zu halten suchten. Insbesondere führt Stephan gegen seine Gegner folgende drei Gründe vor. Er behauptet negativ, dass es auf den Spender nicht ankomme; er schreibt die Wirksamkeit der Taufe positiv einmal der Kraft des «verbum sacramenti» (des angerufenen Namens der Dreieinigkeit), alsdann dem persönlichen Glauben des Täuflings zu (c. 10). Von diesen drei Gründen Stephans war der erste, der, obschon negativ, doch direkt gegen das Hauptargument der Leugner der Giltigkeit der Ketzertaufe gerichtet war, der Gegenstand besonders eingehender und bissiger Kritik. Dieses folgt aus Firmilians Darlegungen; derselbe hebt gerade das erste Argument des römischen Bischofs besonders heraus und sucht es durch ein Beispiel, ein geschichtliches Factum, ad absurdum zu führen. Seinerseits aber musste Stephan ganz besonders auf die positiven Argumente sein Augenmerk richten, und ihre Beweiskraft gegen etwaige Angriffe sicherstellen, denn nur so durfte er hoffen, die Gegner in der Wertschätzung ihrer eigenen Argumente zu erschüttern und zum Nachgeben zu bewegen. Von den genannten zwei positiven Beweismitteln Stephans war das zweite nicht besonders wirksam. Man konnte ihm entgegenhalten, und man that es auch, dass die häretischen Täuflinge selbst nicht den rechten Glauben, teilweise sogar blasphemische Ansichten von der Trinität besässen. Wollte aber der römische Bischof vielleicht unter

dem Glauben der häretischen Taufkandidaten „die gläubige Disposition und Sehnsucht der Herzen", welche Gott nicht unbelohnt lassen könne [52]), verstehen, so durfte man ihm entgegenhalten, dass doch selbst diese gläubige Disposition bei vielen häretischen Täuflingen fehle [53]). Übrigens durfte auch Stephan den Glauben des Täuflings nur als entferntes Mittel zum Empfange der Taufgnade seitens der häretischen Täuflinge (zumal bei unmündigen Kindern) hinstellen und musste schon aus diesem Grunde den Hauptnachdruck auf das erste positive Argument legen: auf die Behauptung, dass durch das «verbum sacramenti» (in Verbindung mit dem Wasser als Element) auch den Häretikern die Gnade (ex opere operato) erteilt würde. Nun konnten aber die Gegner erwidern: Wenn die Anrufung Gottes eine so grosse Kraft haben soll, dann muss die Taufe um so mehr in der von Jesus Christus vorgeschriebenen und in der Kirche geübten Weise erteilt werden; dann darf namentlich die volle Taufformel, die Anrufung der hl. Dreieinigkeit, nicht verkürzt oder abgeändert werden. Insbesondere konnte man dem Papste vorhalten, dass er es nicht nur mit der Würdigkeit und dem Glauben der häretischen Spender und Empfänger zu leicht nehme, sondern auch hinsichtlich der Taufweise zu grosse Nachsicht übe (vgl. ep. 73, 5 und 18). Für Stephan hinwiederum war nichts natürlicher, als dass er — teils um sein wichtigstes Argument nicht unnütz zu schwächen, teils um seine Gegner von abschweifenden Bemerkungen abzuschrecken — denselben nun mit um so grösserem Nachdruck vorhielt, dass sie ja jede Ketzertaufe, selbst die auf katholische Weise und unter Anrufung der Trinität gespendete, verwärfen, dass er erklärte: die Leugner der Ketzertaufe seien mit vollstem Recht zu excommunicieren, weil sie selbst die unter Anrufung der vollen Trinität erteilte Ketzertaufe nicht respektierten. Dabei konnte er bei seiner früheren Ansicht, dass auch die Anrufung des blossen Namens Jesu Christi zur Giltigkeit der Taufe genüge, bleiben, wiewohl er davon abkam, die Acceptation dieser seiner Auffassung peremptorisch zu verlangen. Namentlich dürfte er in seinem an die Orientalen gerichteten Decrete, welches ja nach dem Edikte an die Africaner erfolgt ist, die letztgeschilderte Stellung zur Ketzertaufe zum Ausdruck gebracht und wenigstens die Anerkennung der unter Anrufung der hl. Trinität erteilten Taufe unter Androhung der Excommunication verlangt haben. Damit nahm er den Gegnern die Waffe aus der Hand und zwang sie zu einem direkten und ausschliesslichen Kampfe gegen ein wichtiges, in der Tradition begründetes und der

Vernunft nicht schwer einleuchtendes Argument. — Wir wollen nicht behaupten, dass der soeben geschilderte Verlauf des Kampfes sich mit absoluter Gewissheit aus den überlieferten Quellen nachweisen lässt, obschon beachtenswerte Spuren einer derartigen Entwickelung unverkennbar sind [54]; wir behaupten aber, dass in Anbetracht der erwiesenen Thatsache, dass Stephan die „Jesutaufe“ gelehrt hat, die von uns gebotene Schilderung am besten die aus ep. 75, 9 feststehende Erscheinung erklärt, dass Stephan (später) die Wirksamkeit der Ketzertaufe namentlich von der Anrufung der hl. Dreieinigkeit hergeleitet hat. (Dieses auch gegen Schwane S. 750f.)

4. Fechtrup kennt noch einen angeblich „unzweifelhaften“ Beweis dafür, dass Stephan die volle Taufformel unbedingt gefordert habe. Er führt aus (S. 224): „Endlich spricht Stephan in dem Grunde, welchen er der Bestimmung, bei der alten Überlieferung zu bleiben, beifügt, deutlich genug aus, dass er, wenn er die Taufe der Häretiker für giltig erklärte, nur an die auf die drei göttlichen Personen erteilte gedacht hat. Er sagt: auch die Häretiker erteilen dem, der aus einer anderen häretischen Gemeinschaft zu ihnen übergeht, nicht auf eigentümliche Weise die Taufe, sondern sie treten mit ihm nur in Gemeinschaft (74, 1), oder nach Firmilian (75, 7): auch die Häretiker stimmen in der Taufe überein, und sie taufen die zu ihnen Übertretenden nicht, sondern communicieren nur. Diese Worte lassen es unzweifelhaft erscheinen, dass Stephanus nur eine Art der Taufe kannte, in betreff welcher die Häretiker sowohl unter sich als auch mit den Katholiken übereinstimmten. War das aber der Fall, so ging er offenbar mit seiner Bestimmung von der Voraussetzung aus, dass auch bei den Häretikern die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes erteilt würde.“ Auf gleiche Weise spricht sich über die citierten Worte Schwane (S. 749) aus. — Wir sind der Ansicht, dass Fechtrups (und Schwanes) letztangeführtes Argument oberflächlich ist. In dem von ihm erklärten Begründungssatz des Stephan'schen Edikts findet sich keine Spur von dem, was er zu finden vermeint. Man ist vielmehr berechtigt, gerade das Gegenteil herauszulesen. Unseres Erachtens folgt aus der Begründung des römischen Bischofs bei Cyprian (ep. 74, 1): «cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum» geradezu, dass die Häretiker teilweise in der Taufweise abwichen, aber trotzdem die fremde Taufweise respektierten und die betreffenden Convertiten nicht von neuem „auf eigene (eigentümliche) Art und Weise“ tauften. Ein Gleiches lässt sich von dem Wortlaut der Stephan'schen Erklärung bei Firmilian (ep. 75, 7)

sagen: «haereticos quoque ipsos in baptismo convenire et quod alter utrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum». Die Übersetzung des «in baptismo convenire» mit „in der Taufart übereinstimmen“ ist grammatisch nicht gefordert und kontextlich ausgeschlossen. Stephan behauptet vielmehr dieses: „Die Häretiker kommen auf dem Gebiete der Taufe (friedlich) zusammen“, d. h. sie erkennen ihre Taufen gegenseitig ohne Vorbehalt an; darum taufen sie diejenigen, welche von einer anderen Häresie übertreten, nicht noch einmal. Ist aber unsere Behauptung richtig und die von Fechtrup gegebene Erklärung des Stephan'schen Begründungssatzes falsch, dann stürzt damit die Tragsäule des angeblich „unzweifelhaft“ evidenten Arguments [55]).

* * *

Unsere These: „Stephan erkannte auch eine nur unter Anrufung des blossen Namens gespendete Ketzertaufe an“, kann demnach durch keine Einwände widerlegt, dagegen durch wichtige Gründe gestützt werden [56]).

* * *

Mit dem Nachweis, dass die pseudocyprianische Schrift «Liber de rebaptismate» in dem 73. Briefe (und in ep. 74, ja wahrscheinlich selbst in «Sententiae episcoporum») nicht berücksichtigt und widerlegt wird; ferner, dass Stephan die „Jesutaufe“ der Häretiker anerkannt hat, haben wir unsere Darstellung der Reihenfolge der auf den Ketzertaufstreit Bezug nehmenden Cyprianischen Correspondenz und des Verlaufs des Streites selbst gegen mehrere eventuelle Angriffe geschützt und ausserdem positiv noch mehr gesichert.

Der pseudocyprianische Tractat «Liber de rebaptismate» ist nach ep. 73 und ep. 74, vielleicht kurz vor «Sent. episcop.» und ep. 75 (ohne indess in «Sent.» und ep. 75 berücksichtigt zu werden), wahrscheinlicher aber erst nach «Sent. episcop.» — im Jahre 255 oder später (aber nicht nach 258) entstanden.

---

[34]) „Die Katholiken sind im allgemeinen der Ansicht, Stephan habe nur die mit der vollen Taufformel gespendete Taufe als giltig erkannt (Schwane, Hefele, Peters), dasselbe behauptet von den Protestanten Rettberg (S. 163), während Gieseler entgegengesetzter Meinung ist“ (Fechtrup S. 220). Auch Ernst neigt sich der Auffung zu, dass Stephan die kathol. Taufweise verlangt hat (namentl. S. 401 ff.).

[35]) Der Empfänger der Taufe kommt hier thatsächlich weniger in Betracht. Stephan sprach zwar auch von «fides» des Täuflings (s. ep. 73, 4), doch ein ernstes Streitobjekt in der angedeuteten Hinsicht bildete der persönliche Glaube des Täuflings nicht. In der Cyprianischen Correspondenz kommt dieser Punkt mit Ausnahme von ep. 73, 4 nicht wieder vor (vgl. u. Anm. 43).

[36]) Das Edikt Stephans wurde offenbar im Anschluss an eine vorhergehende Argumentation deductiv angeschlossen: «si quis ergo»; darum kann die Bedeutung und Tragweite des Ausspruchs limitiert sein.

[37]) Ep. 74, 7: in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo . . . contendat filios Deo nasci, et illic in nomine Jesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in patrem et Dominum Deum Christum.

[38]) Vgl. ep. 74, 7 mit ep. 73, 4: plane quoniam inveni in epistola, cuius exemplum ad me transmisisti, scriptum esse, quod quaerendum non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credit . . .

[39]) Vgl. ep. 74, 7 und 5: «in nomine Jesu Christi», namentlich «effectum maiestati nominis (Jesu Christi) tribuunt».—Ausser den Verdiensten Jesu Christi trägt nach Stephan zur Wirksamkeit des Sacraments der persönliche Glaube des Täuflings bei (s. letzte Anm.). Stephan wird unter diesem „Glauben" sicherlich vornehmlich die gläubige Verfassung des Empfängers, die «bona fides», verstanden haben, da er unmöglich annehmen durfte, dass alle häretischen Kathechumenen einen correcten Glauben besassen (vgl. «De rebap.» c. 6). Ohne Zweifel wird er auch beim häretischen Spender wenigstens die «intentio», die von Jesus eingesetzte Taufe zu erteilen, vorausgesetzt haben, wobei er dann einen Irrtum sowohl im Glauben an die Trinität als auch in der Tauffomel selbst nicht als Hindernis der Giltigkeit betrachtete. Stephan scheint übrigens eine «mala fides» beim Spender gar nicht in Rechnung gezogen zu haben. Ebenso wenig thut dies der Anonymus und Cyprian. Firmilian streift die «mala fides» in ep. 75, 10 u. 11 (s. S. 196 das Citat aus Fechtrup S. 223).

[40]) Der Anonymus meint, diejenige Taufe, bei deren Spendung auch das Feuer als Materie gebraucht werde, sei ungiltig (c. 16). Stephan erkannte, da er alle Ketzertaufen als giltig erklärte, dem Wortlaut nach auch diese Taufe an, doch nur implicite, weil man anfangs über die Materie kaum gestritten hatte und auch wohl nicht wusste, dass in dieser Beziehung eine abweichende Praxis bei den Häretikern herrschte. Man untersuchte und erforschte diesen Punkt erst allmählich. So berichtet Dionysius von Alexandrien nicht nur über einen Fall, in welchem die «interrogationes responsaque» der Häretiker „der Blasphemie und Gottlosigkeit voll" gewesen seien (Eus. h. e. VII, 9), sondern gesteht überdies ein, dass er nach dem Masse seines Eindringens in „die Bücher und Überlieferungen" der Häretiker, diese zu verabscheuen angefangen habe (h. e. VII, 7). [Ep. 75, 10 bespricht einen schweren Fall, der nicht die Taufform sondern den häretischen Spender betrifft]. Hätte aber Stephan auch bezüglich der Taufmaterie ausdrücklich jeden Missbrauch und jede Abweichung anerkannt, so würde ein Anonymus kaum die entgegengesetzte Ansicht in «Liber de reb.» vertreten haben.

[41]) Stephan und andere werden sicher angenommen haben, dass alle Ketzer wenigstens den Namen Jesu bei der Taufspendung anriefen.

[42]) Wir behaupten nicht, dass die betreffenden Äusserungen Cyprians in ep. 74 schon an sich mit absoluter Gewissheit und Evidenz beweisen, dass Stephan die Jesutaufe anerkannt hat; doch unter Heranziehung der erwähnten Momente liefert der 74. Brief einen fast sicheren Beweis, dass dies der Fall gewesen ist.

Was nun die namentlich vom Anonymus verbürgte Thatsache anbetrifft, dass einige Häretiker unter blosser Anrufung des Namens Jesu die Taufe erteilten, so lässt sich die Einführung einer solchen Praxis sehr gut damit erklären, dass die Ketzer ihrem Glauben über die Trinität auch die Erteilung der Taufe anpassten. Konnten z. B. einige auf Grund einer falsch verstandenen Stelle der hl. Schrift Feuer als Materie zum Wasser hinzunehmen (s. Lib. c. 16), so konnten andere, die Patripassianer und andere Antitrinitarier, Jesus Christus allein anrufen, zumal da sie in der hl. Schrift eine

vermeintlich sichere (thatsächlich schwache und trügerische) Stütze für ihre Praxis zu finden meinten (vgl. die betreffenden Schriftstellen in ep. 73 und 74; ep. 73, 16: quod enim in evangeliis et in apostolorum epistolis Jesu Christi nomen insinuatur). C. Conybeare (The Eusebian form of the Text Matth. 28, 19, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft 1901 S. 275—288) hebt hervor, dass Matth. 28, 19 nach Euseb. wahrscheinlich anders lautete und dass die Pneumatomacher des 4. Jahrh. die Form des Eusebius (taufet sie in meinem Namen) beibehielten.

[43]) Das Argument, durch den persönlichen Glauben könne dem Täufling der Sündennachlass zuteil werden, wird in ep. 74 nicht berührt. Vielleicht liess Stephan nach ep. 73 dasselbe fallen; vielleicht wollte Cyprian es nicht noch einmal widerlegen. Der Anonymus spricht sich sehr weitläufig über den persönlichen Glauben des Täuflings aus (s. namentlich c. 5 u. 6, 8. 9 u. 10, 13 u. 14). Er meint: Der falsche Glaube, welchen der ausserhalb der Kirche Getaufte hat, kann zwar nicht selig machen, ist aber auch nicht ganz unnütz und zu verachten. Damit nimmt er eine vermittelnde Stellung zwischen Stephan und Cyprian ein.

[44]) Ep. 74, 18 lautet weiter wie folgt: quid est igitur aliud, quam participem haereticis blasphemantibus fieri, defendere velle et adserere, quod remissam peccatorum accipere possit in Christi nomine blasphemans graviter et peccans in patrem et Dominum et Deum Christi?

[45]) Vgl. o. (S. 195) die Widerlegung der Ansicht Fechtrups (S. 222) über ep. 73, 18. Schwane (S. 750) sagt: „Zwar stellt er (Cypr.) in dem 73. Briefe seinen Gegner, dessen Schreiben ihm Jubaianus überbracht hatte, so dar, als habe dieser die Taufe auf den alleinigen Namen Jesu (c. 14. 16) bei solchen Sekten, die Gott den Vater nicht als Weltschöpfer annähmen, für vollständig gehalten, und weiset auf die Vorschrift des Herrn hin, auf die ganze Trinität zu taufen; allein es liegen keine Andeutungen vor, dass hier gerade die Ansicht des Stephan von Cyprian kritisiert worden sei".

[46]) Was hätte es für einen Zweck gehabt, eine ganz neue These vorzutragen, welche weder von Cyprian noch von Stephan zugegeben wurde; wie hätte ein Anonymus es wagen können, die „Jesutaufe" zu verteidigen, nachdem Stephan dieselbe verworfen?!

[47]) Wie leicht übrigens Thatsachen entfernterer Vergangenheit der Vergessenheit oder Entstellung preisgegeben sind — und es auch im alten Christentum gewesen sind, zeigt u. a. der Fall, dass ein Hippolyt dem Eusebius eine unklare, halb legendarische Persönlichkeit ist. Er nennt den berühmten Gegenpapst, dessen „zahlreiche Schriften voll Geist" er kennt, den Bischof einer „gewissen" Stadt (ἑτέρας που καὶ αὐτὸς προεστὼς Ἐκκλησίας: h. e. VI, 20) und weiss von seinem Schisma nichts.

[48]) Dass er nach einer Überlieferung berichte und seine Behauptungen über Cyprians (angebliche) Fügsamkeit und den ununterbrochenen Frieden, der zwischen dem röm. und karthagischen Bischof geherrscht habe, auf sichere Tradition stütze, sagt Augustinus mit keinem Worte. Er geht vielmehr zum Beweise seiner Thesen die Schriften und Briefe Cyprians durch, presst oft einseitig Äusserungen, die das Gegenteil von dem enthalten, was er aus ihnen schliesst, und beweist so dasjenige, was von den Wiedertäufern auf Grund derselben Schriften geleugnet wird. Er urgiert einseitig insbesondere die Worte über Petrus in ep. 73, 3 (II, 4) und in Sent. episc. prooem. (III, 3); vgl. u. a. auch IV, 7. 9; V, 25. 26; VI, 6.

[49]) Die specielle Frage nach der Giltigkeit der „Jesutaufe" war für Cyprian nebensächlich. Für ihn lag das Schlimmste darin, dass Unwürdige, Feinde Gottes, die Taufe spenden sollten; auch die Taufe der Gnostiker war ihm nicht etwa deshalb so verabscheuenswürdig, weil sie unter Anwendung einer unvollständigen Form, sondern weil sie von solchen erteilt würde, die sogar Gott den Vater lästerten,

[50]) Dies gegen Schwane S. 748. Vgl. o. (S. 109 ff.) das bei ep. 69 und unten (S. 196 ff.) das über Fechtrup S. 223 (im Text) Gesagte.

[51]) Die Geschichtsquellen schweigen sich über diesen Punkt aus; auf keinen Fall sind sie der These Fechtrups günstig: s. o. S. 194 über Iren., adv. haer. I. 21, 3 u. a. m.

[52]) Vgl. über den Sinn des Stephan'schen Arguments o. S. 201 Anm. 39.

[53]) Vgl. o. Anm. 39.

[54]) 1. Das Gesagte liegt angedeutet in ep. 75, 11: «quid igitur de huius baptismo dicemus, quo nequissimus daemon per mulierem baptizavit? num et hoc Stephanus et qui illi consentiunt conprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit? potest credi aut remissio peccatorum data aut lavacri salutaris regeneratio rite perfecta, ubi omnia quamvis ad imaginem veritatis tamen per daemonem gesta sunt? nisi si et daemonem in nomine patris et filii et spiritus sancti gratiam baptismi dedisse contendunt». Der Sinn dieser Stelle ist wahrscheinlich folgender: Mag auch, worauf du, um uns zu besiegen, nunmehr Gewicht legst, alles inbezug auf die Taufweise bei den Häretikern in Ordnung sein, so bleibt der Grundsatz, dass die Würdigkeit des Spenders gleichgiltig sei, falsch und darum ist die Ketzertaufe zu wiederholen. 2. In ep. 69 lässt sich gleichfalls eine ähnliche Tendenz der Vertreter der alten richtigen Praxis, wie uns scheint, wahrnehmen (s. o. S. 109 ff.). [Sent. episcop. n. 7 ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich ist daselbst nicht von der Taufform, sondern von dem Glauben des Spenders die Rede, welcher 1. würdig sein (sal terrae), 2. den richtigen Glauben an die drei göttlichen Personen haben solle].

[55]) Fechtrup (S. 225) fragt bezüglich der Worte des Stephan'schen Decrets «nihit innovetur nisi quod traditum est»: „Soll das heissen: es werde nicht erneuert, als was erneuert werden muss, oder aber: es werde keine Neuerung gemacht, sondern nur beobachtet, was überliefert ist? Im ersten Sinne wird es aufgefasst von Mattes, im letzteren in neuerer Zeit besonders von Schwane (Dogm. 741)". Fechtrup spricht sich mit Schwane für die letztere Deutung aus — mit Recht. Die Unkorrectheit des Ausdrucks bleibt hier wie dort bestehen. In beiden Fällen hätte es statt «nisi» heissen müssen «sed fiat» (entweder = Handauflegung oder = es werde beobachtet). Übrigens ist diese Zweideutigkeit für die von uns vertretene These: dass Stephan die „Jesutaufe" anerkannt habe, von keiner Bedeutung.

[56]) Betreffs der Stellung der bewiesenen These zur Unfehlbarkeit des Papstes bemerken wir: 1. Stephan lehrte auch bezüglich der Giltigkeit der Firmung bei den Häretikern falsch; er leugnete bei denselben die Möglichkeit einer giltigen Spendung dieses Sacraments. [Ernst (Histor. Jahrbuch 1898 S. 410—413) beweist letzteres. Fechtrup (S. 226 f.) führt aus: „Es wäre vergebliches Bemühen, mit Coustant und anderen beweisen zu wollen, Cyprian argumentierte nicht aus der Unfähigkeit der Häretiker, die Firmung zu erteilen, zu Gunsten seiner Ansicht von der Ketzertaufe. Die Stellen sind zu klar, um einer anderen Deutung fähig zu sein. (Ep. 47, 5; vgl. 70, 2. 3; ep. 72, 1; ep. 73, 6. 9; ep. 75, 7. 12. 18)". „An dieser Stelle (74, 5) richtet sich Cypr., allem Anschein nach gegen Steph., und von Firmilian ist unzweifelhaft, dass er eben gegen den Papst sich desselben Arguments bediente". (Ernst stellt noch ep. 69, 10 u. Sent. episc. vot. 5. 16. 24 zusammen, S. 411). Fechtrup nimmt trotz der citierten Worte an, Stephan habe bezüglich der Ketzerfirmung correct gelehrt (S. 226); — doch genügt sein Erweis, „wie Cyprian zu dieser Argumentation komme", nicht im geringsten (s. S. 227 f.)]. 2. Angesichts der unter 1. geschilderten Thatsachen kann die Frage, wie sich die Ansicht Stephans über die Ketzertaufe zum Unfehlbarkeitsdogma stelle, hier übergangen, und soll in der nachfolgenden Abhandlung „Der Primat nach Cyprian . . ." beantwortet werden.

Chronologische Tabelle

der besprochenen Briefe und Schriften.

Die Pearson'sche, von Hartel beibehaltene resp. abgedruckte, Zählung wird von Ritschl teilweise bedeutend abgeändert. Der Engländer W. Sandey [1]) versucht auf Grund einer von Mommsen zu Cheltenham in England im Jahre 1885 entdeckten Liste die Aufeinanderfolge der Briefe zu bestimmen. Das Manuskript wird dem 10. Jahrhundert zugeschrieben, das Entstehungsdatum der Liste „scheint durch eine beigefügte Note ungefähr in das Jahr 359 verlegt zu werden" (S. 226). Ein näheres Studium überlässt er den Fachmännern. Er selbst schliesst sich Ritschl an (S. 284 f.). Unsere Zählweise stellt sich vielfach abweisend von derjenigen des Pearson, Ritschl und Sandey dar.

Die Zählung Ritschls (S. 249 f.)	Unsere Zählung [2])
ep. 63	ep. 7
„ 1	„ 5 }
„ 7	„ 6 }
„ 5	„ 13
„ 6	„ 14
„ 8	„ 11
„ 9	„ 10
„ 13	„ 12
„ 14	„ 21
„ 12	„ 22
„ 11	„ 15 }
„ 10	„ 16 }
„ 21	„ 17 }
„ 22	„ 8
„ 15	„ 9 }
„ 16	„ 18 }
„ 17	„ 19
„ 18	„ 20
„ 19	„ 24
„ 20	„ 25
„ 24	„ 23
„ 25	„ 26

Die Zählung Ritschls (S. 249 f.)	Unsere Zählung
ep. 23	ep. 27
„ 26	„ 28
„ 27	„ 33
„ 28	„ 29
„ 29	„ 35
„ 30	„ 30
„ 31	„ 31
„ 32	„ 32
„ 33	„ 36
„ 34	„ 37
„ 35	„ 34
„ 36	„ 38
„ 37	„ 39
„ 38	„ 40
„ 39	„ 41
„ 40	„ 42
„ 41	„ 43
„ 42	„ 44
„ 43	„ 45
„ 45	„ 46
„ 44	„ 47
„ 48	[De lapsis, s. S. 72 Anm. 4]*
„ 46	„ 48
„ 47	„ 60
„ 50	„ 64*
„ 49	„ 50
„ 53	„ 49
„ 51	„ 53
„ 52	[De eccl. cathol. unitate, s. S. 72 Anm. 4]*
„ 54	„ 52
„ 55	„ 51
„ 64	„ 54
„ 59	„ 55
„ 65	„ 56
„ 56	„ 57
„ 57	[Ad Novatianum, s. S. 166]*
„ 58	„ 59
„ 60	„ 58*
„ 62	„ 61
„ 61	„ 68
„ 66	„ 70
„ 2	„ 71

Die Zählung Ritschls (S. 249 f.)	Unsere Zählung
ep. 4	ep. 72
„ 3	„ 73
„ 68	„ 74
„ 69	„ 69
„ 70	Sententiae episcoporum
„ 71	„ 75
„ 73	[Liber de rebaptismate, s. S. 200]*
„ 67	„ 67
„ 72	„ 76—81
„ 74	
„ 75	Chronologisch unbestimmbare Briefe
„ 76	(s. o. S. 150 ff.) sind:
„ 77	ep. 1
„ 78	„ 2
„ 79	„ 3 (nicht vor d. J. 251; vor ep. 43).
„ 80	„ 4
„ 81	„ 62
	„ 63 (nach der decischen Verfolgung)
	„ 65 (nach der decischen Verfolgung)
	„ 66 (im J. 254, wohl nach ep. 61)

[1]) The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian in Studia biblica et ecclesiastica. Oxford 1891. S. 217—325.

[2]) Diejenigen Briefe, deren Abfassungszeit unbestimmbar ist, werden in der chronologischen Tabelle ausgelassen. Briefe und Schriften, deren Entstehungsdatum und chronologische Aufeinanderfolge nicht mit absoluter Sicherheit, sondern mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit festgestellt werden können, sind mit einem Stern versehen. Briefe, welche zugleich abgeschickt worden oder gleichzeitig entstanden sind, werden durch eine Klammer verbunden. Die Briefe, welche in verschiedenen Zeitperioden (während der röm. Sedisvakanz, unter Cornelius und Lucius, unter Stephanus, nach Stephanus) entstanden sind, werden durch Querstriche geschieden.

Inhaltsverzeichnis.



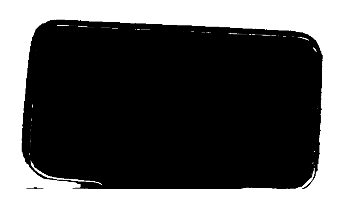
FEHLER.

Es sollte stehen:

Seite 8 (Zeile 12) Fechtrup; 11 (6) Haussleiter; 23 (20) erklären; 26(28) Bischof; 28 (8 von unten) insignis; 28 (7 v. u.) insignes; 28 (6 v. u.) Äusserung; 28 (1 v. u.) falle; 35 (13 v. u.) s. d. 2. Anm. o. S. 27; 59 (29) coepiscopo; 77 (21) V § 1; 86 (15) 65 u. 66; 87 (8 v. u.) multos; 88 (4) Provinz; 88 (15) bischöflichen; 88 (23) nach Rom; 88 (10 v. u.) letzterer; 90 (5) idcirco; 92 (9 v. u.) entstanden; 93 (11 v. u.) sequamur; 93 (6 v. u) schützen; 94 (16) eo; 97 (11) Africanern; 97 (24) Die Frage der Ketzertaufe; 99 (10) gehaltlos; 100 (5) episcoporum; 100 (21) sacerdotes; 100(34)prooem.; 101 (36) Jubaian; 104 (10) Aufforderung; 104 (29) baptizent; 107 (11): (allgemein gesagt: tribuunt...); 108 (22 v. u.) Einfluss; 108 (17 v. u.) s. u. fällt fort; 109 (26) herbeigeschafften; 109 (4 v. u.) Der „Sohn Magnus"; 110 (1) von neuem getauft; 110 (12 v. u.) Novatianer; 110 (1 v. u.) mittuntur; 111 (13 v. u.) Giltigkeit; 117 (7 v. u.) vgl. S. 122 Anm. 8; 118 (2 v. u.) soll; 120 (11) Hiergegen; 123 (19 v. u.) der Primat als voller primatus iurisdictionis; 128 (30) wörtlich verwertet; 131 (1) sich einander näherte; 132 (11) modo cum orientalibus; 135 (11) grammatisch gezwungen; 138 (3 v. u.) publice; 138 (2 v. u.) geopfert und Christus verleugnet zu haben; 139 (26) neglegendam; 139 (12 v. u.) ein über Basilides teilweise fälschlich verbreitetes Gerücht (vgl. c. 1 u. c. 6); 139 (5v. u.) deren Bischöfe; 147 (6) rebaptismate; 148 (11) umfassenderen; 148 (30) Ernst hält diesen Verlauf; 150 (2) deren; 151 (22) sententiae; 152 (34) sibi; 158 (6 v. u. bemerkenswerte; 161 (18) gelöst; 166 (1) decischen; 166 (11) renuntiatur; 166 (14) vor ep. 57 (vielleicht gar vor ep. 56; s. o. S. 83); 166 (19) Freib.; 166 (25) Texte 1900 N. F. Bd. V. S. 116—126; 166 (11 v. u.) dass Sixtus; 167 (33) Glaubensverleugnung; 168 (13) Harnack; 170 (23) an philologischen Fachkenntnissen; 173 (1) s. S. 184 Anm. 1.



July 5, 1903



July 5, 1903

July 5, 1903

